
Reinhold Biese
Kultur-
wissenschaftliche
Weltanschauung



Kulturwissenschaftliche Weltanschauung

Von

Reinhold Biese

Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1909

Vorwort.

Die Philosophie wird hier vom Standpunkte der Kulturwissenschaft dargestellt; dadurch hoffe ich, die Philosophie für die weiteren Kreise der Gebildeten mit neuem lebensvolleren Inhalt zu erfüllen und der Geisteskultur dienstbar zu machen.

Eine Reihe früherer Arbeiten des Verfassers sind in diesem Buche neu eingeschmolzen. Meine „Grundzüge moderner Humanitätsbildung“ vom Jahre 1886, die seit Jahren im Buchhandel fehlten, bilden den Grundstock. Der neu aufgenommene Abschnitt: Das Problem der Erkenntnistheorie ist ein Auszug, mit einigen Erweiterungen, aus meiner Schrift: Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants, Berlin 1877, die ebenfalls im Buchhandel längst vergriffen ist. Der Aufsatz: Die Begründung der Ethik bei Platon ist eine erweiterte Programmabhandlung vom Jahre 1903.

Dieses Buch will ein Symbolum philosophischer Bildung sein, indem es die Ideen und Normen modernen

Denkens und Wissens zu allgemeinem Bewußtsein, zu einem Gemeingut unserer leitenden Kreise zu machen sucht. Im Vorwort vom Jahre 1886 definierte ich den Begriff Bildung also: „Gebildet sein heißt nicht ein Wissen besitzen von diesem und jenem oder allem; gebildet sein heißt Personen und Aufgaben gewachsen sein durch eine an reichen Wissensstoffen entwickelte Fähigkeit richtigen Urteils; gebildet sein heißt erfüllt sein von den Ideen, welche je und je die Welt durchleuchtet und verklärt haben und die vor allem noch für die Gegenwart Bedeutung, weil apperzipierende Kraft haben; gebildet sein ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die vernünftige Einsicht denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen; kurz, Bildung ist die Harmonie von wahrem Erkennen, edlem Wollen und freiem Können. Allgemeine und gelehrte Bildung unterscheiden sich dadurch, daß diese möglichst alle Mittelglieder des geschichtlichen Prozesses zu erforschen und festzuhalten sucht, während sich jene mit der allgemeinen Erkenntnis des für die Gegenwart dauernd Bedeutsamen begnügt. Hier sind es vor allem die Höhen, welche reizen; dort die Stufen, auf denen sich die Spezialforschung festbaut... Heutzutage, wo wir uns endlich einer wahrhaft wissenschaftlichen Philosophie erfreuen, hat der Gebildete keinen berechtigten Vorwand mehr, sich um philosophische Fragen nicht zu kümmern, und auch der Studierende, welcher Fakultät er immer angehören mag, muß sich den

allgemein geistigen Besitzstand der modernen Kultur zu eigen machen und darf sich nicht mehr einfach ablehnend gegenüber den Anschauungen moderner Philosophie verhalten.“ Ich nenne Philosophie die wissenschaftliche Begründung einer Weltanschauung, die das seelische Wesen des Menschen in seinen Beziehungen zur Welt erfaßt und aus seinem Werden und Wachsen und der Fülle seiner Betätigungen zu begreifen und zu bewerten sucht.

Essen (Ruhr), den 19. Februar 1909.

Reinhold Biese.

Berichtigungen.

In der Anmerkung Seite 23 muß es heißen: in seinen Vorlesungen über Politik. Dieselben sind erst nach Treitschkes Tode von einem seiner Schüler herausgegeben.

Seite 132, Zeile 15 ist zu lesen: ist nach Schopenhauer.

Inhalt.

Seite

I. Die Entwicklung sozial-ethischer Kultur 1
II. Die Sprache 31
III. Die Entwicklung der Schrift 71
IV. Das vorwissenschaftliche Denken 80
V. Die Kunst 107
VI. Die Wissenschaft 208
VII. Die normativen Wissenschaften 242
a) Das Problem der Erkenntnistheorie 242
b) Die Begründung der Ethik bei Platon 281
c) Psychologie und Logik 299

I. Kapitel.

Die Entwicklung sozial-ethischer Kultur.

Alles Menschliche muß erst werden
und wachsen und reifen
Und von Gestalt zu Gestalt führt
es die bildende Zeit.
Schiller.

Die Stellung, die der Mensch in der Urzeit gegenüber der Natur einnahm und im rohen Naturzustande heute noch einnimmt, ist sehr verschieden von dem ungetrübten Glück, in dem die Mythen und Sagen der verschiedenen Völker den Anfang der Menschheitsgeschichte erblickten. Die idyllischen Zustände paradiesischen Unschuldslebens, in denen sie die ersten Menschen frei von Sorgen und Mühen, in blühender Jugend und lachender Heiterkeit sich vorstellten, alle diese schönen Traumbilder aus der Kindheit unseres Geschlechts hat die Wissenschaft zerstören müssen und als Reflexe begreifen gelehrt, die der dichtende Volksgeist im ersten Aufdämmern des verklärenden Kunsttriebes auf die allen menschlichen Ursprung verdunkelnde Schattenwand der Vergangenheit geworfen hat. Nicht mit dem goldenen, mit dem steinernen Zeitalter hat überall die Geschichte des Menschen begonnen. Nicht abwärts führt sein Weg, sondern aufwärts zu immer reineren Formen.

Die Urzeit zeigt uns den Menschen in häßlichen Horden, in unendlich beschwerlichem Kampfe mit Hunger, mit wilden Tieren, mit den Unbilden der Witterung, versunken in Schmutz, gedankenlose Unwissenheit und tückische Selbstsucht, im Zustande tierischer Wildheit, beherrscht von dumpfen Naturtrieben.

Herder drückt sich hierüber also aus: „Alles ist im Streit gegeneinander, weil alles selbst bedrängt ist; es muß sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen. Warum tat die Natur dies? Warum drängte sie so die Geschöpfe aufeinander? Weil sie im kleinsten Raum die größte und vielfachste Anzahl der Lebenden schaffen wollte, wo also auch eins das andere überwältigt und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede wird in der Schöpfung. Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die einzige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt; und nur in diesem Verhältnis entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin (Natur) das Mittel zur Erhaltung des Ganzen.“

Dasjenige Moment, welches in dem allgemeinen Kampfe ums Dasein allmählich zu einer höheren Entwicklung der Menschheit geführt hat, ist die Sprache, die den Menschen über ein gedankenloses Triebleben hinausführt, und die Arbeit, zu der den Menschen die Not des Lebens zwingt und die Ausrüstung mit einer Hand, diesem Organe aller Organe, befähigt. Ja im letzten Grunde hat der Mensch nur vermöge seiner Hand[1]) sich im Kampfe mit der Not, besonders im Kampfe mit den wilden Tieren erhalten. Sehr glücklich hat man daher die Hand „das auswendige

[1]) Xenophon Memor. I 4, 11.

Gehirn“ genannt. Jede Aufwendung von Spannkraft zur Erzeugung von Werten, die der Erhaltung und Förderung des Lebens dienen, ist Arbeit. Die Arbeitsleistung ist vor allem abhängig von der Art, wie die Natur das zum Lebensunterhalt unbedingt Erforderliche hervorbringt. Nur in den gemäßigten Himmelsstrichen konnte die Kultur sich entwickeln, weil hier der Mensch arbeiten mußte, um der Natur seine Nahrung abzugewinnen. Anderseits gewährte die Natur ihm hier Aussicht auf erfolgreiches Bemühen und somit Spielraum genug, daß er sich zu freieren Regungen des Geistes und Herzens und zur Vervielfältigung seiner Lebensgenüsse aufgefordert fand.

Die Arbeit schärfte den Sinn und erforderte zuerst Tätigkeit des Geistes. Mit Entwicklung jener mußte daher auch diese sich steigern und somit der Mensch zu einem höheren geistigen Dasein sich aufschwingen. Auf der Grundlage rein natürlich gegebener Unterschiede bildete zunächst die verschiedenartige Tätigkeit der beiden Geschlechter, auf der das Familienleben beruht, eine der ursprünglichsten Formen der Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung. Diese aber müssen zusammen als die bestimmenden Entwicklungselemente aller gesellschaftlichen Organisation, im weiteren des organischen Staatslebens betrachtet werden. Die Familie ist die ursprüngliche Wirtschaftseinheit; sie führt auf höherer Kulturstufe zur Ehe.

Die Form, in der die Arbeit verrichtet wird, wechselt nach Zeit und Umständen. Es ändert aber nichts in ihrem Wesen, daß sie sich mit zunehmender Kultur steigert und als geistige wie als körperliche Tätigkeit auftritt. Diese Absonderung der geistigen Arbeit von der physischen ntwickelt sich zuerst durch die Entstehung von Priester-

kasten, deren Beruf es ist, die gewonnenen Erfahrungen und die Schätze des Wissens festzuhalten und zu erweitern. Lange Zeit sind so die Priester die Träger des weltlichen und geistlichen Wissens, bis dann ein eigener Gelehrtenstand sich von der Theologie loslöst und die Herrschaft der Priester abschüttelt.

Nach der verschiedenen Arbeitsleistung lassen sich verschiedene Kulturabstufungen unterscheiden. Die untersten dieser Stufen sind die der Jäger-, Fischer- und Hirtenvölker.

Wie die einzelnen Horden nicht nur den Kampf mit der Natur gemeinsam zu führen hatten, sondern auch untereinander sich bekämpften und um die Herrschaft stritten, so entstand auch allmählich unter den einzelnen Gliedern einer Gemeinschaft ein Wettstreit um Macht und Übergewicht, der damit endete, daß ein einzelnes durch Körperkraft und höhere Begabung hervorragendes Individuum die leitende und führende Spitze der Gemeinschaft erhielt. „Die despotische Gewalt des gemeinsamen Oberhauptes über Leben und Tod muß in dieser Entwicklungsperiode das fest gegliederte Gesetz ersetzen. Das natürliche Übergewicht des Häuptlings bedingt die instinktive Hingabe der Gemeindemitglieder an ihn, sowie die instinktive Anlehnung des Nachahmungstriebes an das beispielgebende Benehmen desselben. So erscheinen denn die frühesten Führer der organisierten Gemeinschaft als Fortbildner gemeinschaftlich übereinstimmender Gebräuche und Sitten.“ (Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit, 1877.)

Durch Zusammenschluß der Einzelfamilien und ihrer Sippen (gentes) erwuchs der Stamm, und indem sich die Familienform auf diesen übertrug, ging als die erste Form

wahrhaft staatlichen, zu Schutz und Trutz verbundenen Gemeinlebens die Patriarchie hervor. Sie genügt, so lange das Stammleben ein nomadisierendes ist. Daß z. B. die Völkerschaften der Hellenen noch bei ihrem Eintreten in die Weltgeschichte von einer tief wurzelnden Wanderlust beseelt waren, hat bereits Thukydides (I, 2) erkannt. Auch aus den Überlieferungen bei Strabo (c. 291), Cäsar und Tacitus, ergibt sich mit Sicherheit, daß die indoeuropäischen Völker zur Zeit ihres ersten geschichtlichen Auftretens noch nomadisierende Wandervölker waren. Da indes überall nur kontinuierliche Übergänge stattfinden, so ist eine Periode anzunehmen, in der sich das nomadisierende Wanderleben bereits mit den einfacheren Formen des Ackerbaues verband. Eine Bestätigung findet diese Annahme unter anderem in dem kulturhistorisch interessanten Bilde, das Cäsar im Anfang des vierten Buches seiner Kommentarien über den gallischen Krieg von dem germanischen Volksstamme der Sueben entwirft. Die hier charakterisierten Sueben erscheinen als Vertreter einer Kultur von primitivem, aber keineswegs rohem Zustande. Es ist ein durch und durch gesundes, muskelstarkes, tapferes, durch Erziehung und Beschäftigung abgehärtetes Naturvolk, das schließlich die entartete Römerwelt in Stücke schlug. Ihnen ist noch in der Zeit, von der Cäsar berichtet, das halbnomadische Leben, das Schwanken zwischen Viehzucht, Jagd, Ackerbau und kriegerischer Lebensweise eigen. Wir sehen in ihrem noch unentwickelten Kulturzustande, ihrer Waffenmacht, ihren Gewohnheiten, ihrem Aussehen die Eigenschaften der Urarier, die Art der Indogermanen, überaus scharf ausgeprägt. Auch der bloße Name der Sueben zeigt uns ihre Gottesverehrung auf

gleicher Linie mit dem Kultus, speziell mit dem Lichtdienst der übrigen arischen Völker. In dem Worte Suebi, noch erhalten in dem Worte Schwaben, liegt die Wurzel So oder Su, d. i. der Name des Kriegsgottes Tiu; die Sueben sind die Männer des Zio, der Gott des Himmels und der Sonne verherrlichte ihre Hauptbeschäftigung.

Die Keime höherer Gesittung, wie sie sowohl im Naturell des Menschen als auch in seiner Lebensweise sich allmählich steigerten, gelangten erst zur vollen Entwicklung dort, wo der Übergang zum Ackerbau gemacht wurde. Mit der Einführung des Ackerbaues beginnt der kulturgeschichtliche Prozeß im eigentlichen Sinne. Durch den Ackerbau wurden die Menschen von ihrer verwildernden Lebensweise zu einer friedlicheren Beschäftigung geführt. Das umherschweifende Leben hört auf. Statt der Höhlen und beweglichen Zelte werden feste Wohnungen angelegt zum Schutz gegen die Witterung. So zwingt der Ackerbau zu einer gewissen Seßhaftigkeit und führt zum Grundeigentum zuerst der Gemeinschaft, dann des einzelnen. Mit dem Eigentumsbegriff und mit der Freude am Besitz entwickelt sich die Heimatsliebe, die Wurzel der Vaterlandsliebe.

Die Wälder werden gelichtet, die Sümpfe trocken gelegt, Einöden in fruchtbares Land verwandelt. Die tägliche Nahrung wird das Brot. Eine weitere Entwicklungsstufe auf der mühsamen Bahn der Gesittung bildet neben dem Ackerbau, der noch mit einem mehr oder minder nomadisierenden Leben verbunden sein kann, die Baumzucht. „Die Baumzucht, sagt Victor Hehn,[1]) war ein

[1]) Kulturpflanzen und Haustiere 5. A. 1887.

Schritt mehr auf der Bahn fester Niederlassung: erst mit ihr und durch sie wurde der Mensch ganz ansässig. Besonders mit ihr ging das Gefühl örtlicher Heimat und der Begriff des Eigentums auf. Der Baum muß Jahre lang erzogen und getränkt werden, ehe er Frucht gibt; dann gibt er sie jedes Jahr, indes der Bund mit dem einjährigen Grase, das die Demeter säen gelehrt, in dem Augenblick aufgelöst ist, wo die Frucht geerntet worden ist."

Da der Ackerbau treibende Mensch mit ganz anderer Sorgfalt auf das Leben der Neugeborenen zu achten vermag als der über weite Landstrecken ruhelos umherschweifende, so tritt naturgemäß eine rasche Zunahme der Bevölkerung ein. Malthus untersuchte 1798 die Bedingungen der Zu- und Abnahme und des Gedeihens der Bevölkerung. Er fand, daß die menschliche Bevölkerung sich stets auf gleicher Linie mit den Subsistenzmitteln hält, d. h. die Zunahme der Bevölkerung wird notwendigerweise durch die Subsistenzmittel beschränkt. Das spricht schon Plato aus im 2. Buch de republ. 372 C. Wo Raum und Nahrung fehlen, nimmt die Bevölkerung ab und geht zuletzt ganz ein, wo dagegen die Subsistenzmittel zunehmen, wächst in dem gleichen Verhältnis die Bevölkerung. Wächst aber diese, so rückt der eine dem andern näher auf den Leib und engt ihn in seiner Bewegung ein. „Ein wachsendes Volk muß seinen Boden stetig vergrößern," sagt Plato und erkennt darin das, was den Krieg notwendig macht. Da der Mensch aber schon in der Horde, in dem Familien- und Stammesverbande die Vorteile erkannt hatte, die ihm die gemeinschaftliche soziale Führung des Kampfes ums Dasein verlieh, insofern die individuelle Selbsterhaltung nur durch das Einstehen aller für die Gesamtheit möglich wurde, so schließen

sich zunächst die kleineren sozialen Vereinigungen, die verbundenen Sippen, die Gemeinde, der Gau, zu größeren Gruppen zusammen. Die Geschlechterstaaten gestalten sich zu Bezirksstaaten, die Völkerschaften fließen in den Volksstaat zusammen, an den sich endlich der Reichsstaat anschließt. An die Stelle des Geschlechterkönigtums tritt das Volkskönigtum, bis dieses wieder durch das Reichskönigtum abgelöst wird.

Wie der Ackerbau die Grundlage der politischen Gesellschaft bildet, so bedingt er auch die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens im engeren Sinne. Der Reichtum eines Landes bemißt sich im letzten Grunde lediglich nach seiner Bodenproduktion. Freilich verlangt das wirtschaftliche Interesse der Menschheit nicht bloß die Erzeugung von Nahrungsmitteln, sondern auch die Erzeugung von Werten, welche Bedürfnisse mannigfacher Art befriedigen. Was Bedürfnisse zweckmäßig befriedigt, heißt nützlich, und so versteht man unter Wert im engeren Sinne den Grad von Nützlichkeit, welche durch die Arbeit einem Naturprodukte organischer oder unorganischer Substanz erteilt wird. Eben durch die Bearbeitung wird ein Gegenstand ein Gut, ein Genußmittel, für welches ein Preis (jetzt in Form des als Tauschmittel dienenden Geldes) erzielt werden kann. „Der ursprüngliche Verkehr ist Tausch, das heißt die Auswechselung zweier Waren, von denen jede dem gegenwärtigen Besitzer entbehrlich ist und das Bedürfnis des andern Teils unmittelbar befriedigt. Die Bedingung jedes ausgedehnten Warenaustausches, die Bedingung des freien Handels ist indes die Feststellung eines Gegenstandes, der zur allgemeinen Vermittelung geeignet ist. Der ältesten Zeit, wo die grüne Erde noch ungeteilt und die Weide frei

und grenzenlos war, lag dafür nichts so nahe wie das Herdenvieh, dessen Mehrung jedem Haushalt unmittelbar nützlich war. Man rechnet nach Rindern und Schafen. Aber der steigende Verkehr bedarf eines festeren und feineren Vermittlers und findet dieses einzig im Metall. Die Gold- und Silberwährung ist im Orient zu Hause, die Münze in Griechenland. Nach Kleinasien, an die ionische Küste führt uns die älteste Geschichte des Geldstücks[1]) in eben jene Gegend, wo die Buchstabenschrift ihre Ausbildung empfangen hat, wo der griechische Handel zuerst erblüht ist.“ (Theodor Mommsen.) Das Geld ist der Repräsentant jedes beliebigen Gutes, jeder beliebigen Ware und kann deswegen zu jeder beliebigen Zeit in entsprechende Ware umgesetzt werden. Das Geld ist wegen dieser Eigenschaft das Hauptmittel zur Vereinfachung des Handels geworden, der darum aber doch ein Warentausch geblieben. Im letzten Grunde ist aller Handel ein Austausch von Industrieerzeugnissen und Bodenprodukten. Das Geld ist der Wertmesser für an sich inkommensurable Größen, und speziell dient das Gold als einheitlicher Wertmesser für Wertobjekte, da sich mit den Eigenschaften desselben kein anderes Edelmetall irgend vergleichen läßt. Neben seiner Eigenschaft als Wertmesser ist aber die andere Eigenschaft, die das Geld zu einem leichten Zirkulationsmittel macht, nicht minder wichtig, denn kraft dieser Eigenschaft vermag sogar die ungedeckte Banknote das bare Geld in vollkommen wirksamer Weise zu vertreten.

Ohne Frage verdiente der Mensch schon früh den ihm von Benjamin Franklin beigelegten Namen des „werk-

[1]) Der phokaische Stater ist zuerst geschlagen in Phokäa, einem Hafenort unweit Smyrna.

zeugmachenden Tieres". Unbewußte Schlüsse, durch den Versuch unterstützt, haben zur Erfindung der ersten Werkzeuge geführt. Die Werkzeuge sind nach einem wissenschaftlichen Ausdruck von Ernst Kapp Projektionen der menschlichen Gliedmaßen und Muskelspannkräfte d. h. gleichsam Verlängerungen und Verstärkungen der menschlichen Organe. Dies ist jedoch nicht in der Weise zu verstehen, als habe der Mensch die Werkzeuge seinen Organen nachgebildet. Vielmehr wurde er sich der den bestimmten Funktionen dienenden Teile seines Körpers als Organe erst durch Vermittlung des künstlichen Werkzeuges bewußt, wie denn das Wort Organ ursprünglich nichts anderes als Werkzeug bedeutet. Das allgemeine Prinzip des Werkzeuges ist Bewegungs-Erzwingung. Der Maschinengedanke beginnt, wo zwei Körper in eine gegenseitig gezwungene Bewegung bestimmter Art versetzt werden. Die Fähigkeit eines bewegten Körpers eine bestimmte Arbeit zu leisten, d. h. wieder eine bestimmte Bewegung hervorzubringen, heißt Kraft. Kraft ist also die als bewegende Ursache, Stoff die als bewegte resp. im Gleichgewicht ruhende Substanz aufgefaßte Materie. Als Maß der Arbeitsleistung dient die Größe des zu überwindenden Widerstandes. Man erstrebt mit der Maschine entweder eine Fortbewegung (Ortsveränderung) oder eine Umgestaltung (Formveränderung). Im ersteren Falle tritt als Hemmnis der Bewegung die Reibung (Friktion) der Körper und die Schwerkraft auf, im zweiten Falle die Kohäsionskraft der Körper, auf deren Stärke der Unterschied der verschiedenen Aggregatformen beruht.

Als der Mensch durch die Witterungsverhältnisse gezwungen wurde, sich seine Wohnungen durch Graben in

die Erde zu bereiten, drängte sich seiner Hand bei Ausübung dieser Tätigkeit der Stein gleichsam von selbst auf, da er eben aus dem Boden weggeräumt werden mußte. Das älteste Werkzeug ist demnach der zum Graben zugespitzte Stein. Vom Graben, Scharren und Schürfen kam man zum Schaben, Schneiden und Bohren. Daran schloß sich weiter das Hauen. Die ältesten Hauwerkzeuge mögen die Unterkiefer der Bären mit ihren scharfen, spitzigen, festeingefügten Eckzähnen gewesen sein. Als auch diese durch einen Stein ersetzt wurden, gelangte der Mensch zu dem ersten aus zwei Teilen bestehenden Werkzeuge und weiter, indem hierzu sowohl der keilförmig spitze Stein als auch der zur Schärfe verbreiterte schneidende genommen wurde, zum Unterschiede von Spitzhacke und Beil. Durch Gebrauchswechsel ward das Werkzeug zur Waffe. So entstanden Keule und Speer, Schleuder und Fangschnur, Pfeil und Bogen; weiter Hebel, Walze, Keil, Messer, Schaber, Meißel, Ahle, Bohrer, Säge, Kornquetscher, Spinnwirtel, Ruder, Segel und Steuer, Netz und Angel.

Mit der schon sehr früh anzusetzenden, bei Gelegenheit des Bohrens erfolgten und sicher an vielen Orten selbstständig gemachten Erfindung des Feuerzündens wurden auch die Geräte zum Kochen erforderlich. Die Töpferei ist uralt. Die Produkte der Keramik sind für den Kulturforscher von besonderem Wert, da sich aus der Verschiedenheit der Technik und aus der Form der Tonwaren zahlreiche Anzeichen für das Alter und den Bildungsgrad des betreffenden Volkes gewinnen lassen. In Verbindung mit der Technik entwickelte sich schon frühzeitig die Ornamentik. Die Tongefäße werden mit parallelen Linien, Punkten, Spiralen und Zickzackmustern, Fischgräten, auch

früh schon mit höchst primitiven Tierfiguren, namentlich Hirschen, verziert. Der Gebrauch der Töpferscheibe führte von selbst zur Erfindung neuer Ornamente, endlich zur Vasenmalerei.

Durch die Einführung des Ackerbaues entstand vor allem das Bedürfnis nach solchen Gerätschaften, die für die Bebauung des Ackers wie für den Bau der Häuser notwendig sind. Der zugespitzte Stein wandelt sich in den Pflug um, der dann in der Metallzeit immer zweckmäßiger gestaltet wird. Die indogermanischen Völker besaßen vor ihrer ersten Trennung noch nicht die Kenntnis der Metalle und der Metallurgie. Bekannt war ihnen nur erst das rohe Kupfer; es diente indes nur zu Schmuckgegenständen, nicht zu Waffen. Mit dem Ackerbau bleibt die Viehzucht naturgemäß verbunden. Wie der Mensch diejenigen Tiere, die sein Leben gefährden, ausrottet, so weiß er anderseits durch Zähmung neue Tierarten sich dienstbar zu machen. Verhältnismäßig spät wurden Pferd, Katze und Huhn Haustiere des Menschen. Was die Sprachvergleichung zur Lösung der Frage rücksichtlich der Ausbreitung der Haustiere beizutragen bisher imstande gewesen ist, und wie sie das Dunkel der Pflanzengeschichte aufzuhellen vermocht hat, davon gibt das Werk von Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, ein deutliches Bild. Es zeigt sich hier deutlich, daß die Kulturgeschichte nichts anderes ist als eine Geschichte des Verkehrs. Gar vieles, was vorhistorischer Kulturerwerb zu sein scheint, hat erst in späteren Zeiten durch den Völkerverkehr, durch Wanderung, durch Entlehnung sich verbreitet. Wie die Kulturpflanzen und Haustiere von Stamm zu Stamm, von Volk zu Volk, von Ost nach West, von Süd nach Nord gewandert sind, in

derselben Richtung und Zeit hat sich auch die Kultur über den Erdkreis ausgebreitet. „Aus Indien und Persien, aus Syrien und Armenien stammen unsere Feld- und Baumfrüchte, eben daher auch unsere Märchen und Sagen, unsere religiösen Systeme, alle primitiven Erfindungen und grundlegenden technischen Künste. Griechenland und Italien führten uns die Nähr- und Nutzpflanzen zu, und eben diese Länder lehrten uns in eben dieser Reihenfolge edlere Sitte, tieferes Denken, ideale Kunst, humane Zwecke und die höheren Formen politischer und sozialer Gemeinschaft."

Das Zusammenleben der Menschen erzeugt immer neue und mannigfaltigere Bedürfnisse[1]) in Bezug auf Kleidung, Schmuck, bequeme Ausstattung der Wohnung, durch Vermehrung der Lebensmittel und Steigerung der Lebensbedürfnisse, durch die Notwendigkeit Leben und Eigentum vor inneren und äußeren Feinden zu schützen usw. So bilden sich immer neue Formen der Arbeit. Durch fortgesetzte Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung behufs der Gütererzeugung und Güterverteilung entstehen die verschiedenen Berufsarten, die Handwerke und Gewerbtätigkeiten (Industrie).

Durch Austausch der verschiedenen Erzeugnisse von Stamm zu Stamm, von Volk zu Volk entstehen Handel und Verkehr, die mannigfaltigsten Verkehrsmittel, die ihrerseits wieder zur Erweiterung des Verkehrs führen; kurz das Endergebnis einer langen Entwicklung sind jene großen äußeren und inneren Zusammenhänge, die wir Zivilisation nennen. Sie ist das Produkt aus der Arbeit früherer Jahrhunderte, „das Fideikommiß der heranwachsenden Genera-

---

[1]) S. Plato, Der Staat 369—375.

tion", das Kapital, welches sie zu wahren und zu mehren hat. Denn Kapital ist jeder durch Ersparnis verfügbar gewordener Vorrat von Produkten menschlicher Arbeit, soweit er wieder zu produktiver Verwendung führt.

So mannigfach nun die Faktoren sind, welche die Entstehung menschlicher Zivilisation bedingen, so schwierig und fast unmöglich es ist, dieselben im einzelnen festzustellen und in dem Maße ihres Zusammenwirkens zu begreifen, so unleugbar ist die Tatsache, daß die charakteristischen Erscheinungsweisen des menschlichen Gesellschaftslebens gleich den Bewegungen der Himmelskörper von ganz bestimmten Gesetzen beherrscht werden.[1] Die soziale Statistik ist die Hilfswissenschaft, welche die strenge Gesetzmäßigkeit in den verschiedenen Lebensbeziehungen der zivilisierten Gesellschaft aufzeigt. Das Gesetz ist aber nicht die physische Ursache oder der Grund des Geschehens; Gesetz ist immer nur der zusammenfassende Ausdruck für eine Gruppe von Tatsachen, ist das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende, der Modus des Entwicklungsprozesses, der Beweisgrund für das Vorhandensein konstant wirkender Ursachen. Diese selbst sind z. B. damit noch nicht erkannt, daß die Statistik nachweist, wie die Geburtsziffer in allen Staaten jahrein jahraus eine nahezu gleiche bleibt; daß von den neugeborenen Kindern auf 100 Mädchen 106,3 Knaben kommen;[2] daß auf je 1000 Bewohner alljährlich 8—10 Eheschließungen entfallen und daß selbst

---

[1]) H. Th. Buckle, Geschichte der Zivilisation in England. Deutsch von A. Ruge, Leipzig 1874.

[2]) Bei einer Million beträgt der Überschuß an männlichen Wesen 63000! Für die älteren Generationen kehrt sich indes das Zahlenverhältnis für die Geschlechter um.

in den mannigfachen Formen der Heiraten in Bezug auf Altersunterschiede und anderem eine stetige Gleichmäßigkeit herrscht;[1]) daß die Sterblichkeitsziffer in den europäischen Staaten zwischen 2½ bis 3 Prozent schwankt und daß sogar in den moralischen und intellektuellen Eigenschaften einer Gesamtbevölkerung eine ähnliche Regelmäßigkeit stattfindet.

Die Faktoren selbst, die diese im Sozialorganismus waltende Gesetzmäßigkeit bedingen, lassen sich indes im allgemeinen charakterisieren als Kräfte des Naturlebens und der psycho-physischen Organisation des Menschen, als Mächte der geistig-sittlichen und natürlichen Welt. Jedenfalls ist die Gleichmäßigkeit in den scheinbar so zufälligen und wechselvollen Erscheinungen des sozialen Lebens wie die Ordnung und Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper das ganz natürliche Endergebnis eines Prozesses, in welchem die formbestimmenden Kräfte des geschichtlichen Lebens sich in ihrer Wirkungsweise allmählich in ein Gleichgewicht setzen und die Zahllosigkeit der individuellen Fälle die unter jenen Bedingungen möglichen und mithin auch die typischen Fälle beständig erschöpft. So regeln z. B. Naturverhältnisse, wie Boden und Klima, und soziale menschliche Einflüsse, wie Angebot und Nachfrage, Arbeitskraft und Kapital, Produktivität und Konsum, die verschiedenen Formen der Arbeit mit einer Sicherheit, daß die Zusammensetzung der zur Erfüllung wirtschaftlicher Zwecke ge-

---

[1]) Die Zahl der Verheirateten beträgt in Deutschland heute 33—34 Prozent, ledig bleiben aus natürlichen und wirtschaftlichen Gründen etwa 10 Prozent aller Frauen.

gliederten Erwerbsgesellschaft im wesentlichen eine ganz gleichmäßige bleibt. So lange die Bedingungen sich nicht ändern, so lange müssen eben auch ihre Erfolge dieselben sein, und man kann daher mit Recht aus der Regelmäßigkeit dieser auf die Regelmäßigkeit jener schließen.

Wie indes Leben stets und überall Bewegung und Entwicklung ist, so sind auch die das menschliche Leben bestimmenden Kräfte in ihrer Wirkungsweise nicht von absoluter Konstanz, sondern einer allmählichen, immerwährenden Veränderung unterworfen. Nicht nur die organische Natur, sondern auch die anorganische hat ihre geschichtliche Entwicklung; weder die kosmischen noch die terrestrischen Naturverhältnisse sind immer und ewig die gleichen, wenn auch die wirkenden Kräfte an sich, wie dies besonders Lyell (1830) für die Geologie nachwies, seit Ewigkeit her dieselben sind. Nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie bleibt die Kraft in ihrer Gesamtwirkung unverändert. Aber das Produkt ihrer Tätigkeit bildet beständig eine neue Grundlage für Neuschöpfungen und stetige Veränderungen, insofern diese wiederum das Zusammenwirken der mannigfachen Faktoren modifizieren. Auch die Tätigkeit des Menschen ist imstande gewesen und auch ferner imstande, die Wirksamkeit der Naturkräfte in gewissen Grenzen zu ändern und in neue Formen überzuführen. Immer planmäßiger weiß der zivilisierte Mensch die Natur zu bewältigen und zur Vermehrung seiner Macht, seines Behagens und seiner Genüsse auszunutzen. Es ist ihm gelungen, immer neue Kraftquellen in der Natur zu entdecken und dieselben durch Erfindung geeigneter Bewegungsformen als arbeitende Kraft für sich zu verwerten.

So dient ihm heutzutage neben der eigenen Muskelkraft und derjenigen mancher Tiere als mechanische Kraftquelle bald die Schwerkraft (z. B. eines Wasserfalles, des Windes u. a.), bald die Wärme, welche die Körper ausdehnt, d. h. in einer Molekularbewegung besteht (Dampfmaschine), bald chemische, bald elektrische Attraktions- und Repulsionskräfte. Der Mensch unterwirft sich die Natur durch ihre eigenen Kräfte die ihm immer williger ihre Dienste darbringen, wie Dämonen, die durch ein Zauberwort gebannt sind.

Aber der Kampf der Gewalt geht nur gegen die äußere Natur ununterbrochen fort. „Unter den Menschen," sagt Schäffle, „wird er innerhalb der allmählich sich erweiternden Friedensgebiete ausgeschlossen. Und wenn auch der Krieg unter den Völkern, noch mehr der innere Krieg des Verbrechens, der Überlistung und Berückung innerhalb jedes Volkes durch die der Selbsthilfe entgegengesetzten gemeinsamen Rechts- und Sittenmächte nicht völlig unterdrückt werden kann, so kommt doch immer mehr friedliche und freie Entscheidung zur Geltung. Recht und Sitte, welche den Eigenmachtsstreit unterdrücken, dagegen die Verträge schützen, die Verträglichkeit gebieten, den ehrlichen Wettkampf begünstigen, erweisen sich als fruchtbarste Quellen der Vervollkommnung der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder." In Recht und Sitte spricht sich das sitttliche Leben der Völker aus. Sitte definiert Ihering in seinem interessanten Werke: Der Zweck im Recht, zweiter Band, als die im Leben des Volkes sich bildende verpflichtende Gewohnheit. Durch beständige Wiederholung, durch Übung wird eine Handlung zur zweiten Natur, zur Gewohnheit. In dem Begriff der Gewohnheit haben wir eine Übertragung der Idee des Besitzes auf das

Handeln. Wie der Besitz ist auch die Gewohnheit etwas Äußerliches, worin der Handelnde nur sein eigenes Interesse befriedigt. Von ihr unterscheidet sich die Sitte dadurch, daß sie zugleich ein Urteil über den Inhalt ausdrückt, nämlich daß er ein guter sei. Hierauf beruht eben die Eigenschaft ihrer sozial verbindenden Kraft. „Auf Schritt und Tritt, in Wort und Gebärde, in sonst Gleichgültigem wie in dem Wesentlichsten fühlt sich jeder gebunden durch verpflichtende Normen gesellschaftlichen Brauches, die doch weder die staatliche Sanktion für sich haben wie das Rechtsgesetz, noch die Sanktion des Gewissens wie die Moral, aber geschützt und aufrecht erhalten werden durch die Meinung und das Urteil der Volks- und der Standesgenossen oder derjenigen, mit denen man in geselligem Verkehr steht.“ (Lasson.) Füllt so noch heute im Leben des Kulturmenschen die Sitte einen weiten Raum aus, so hat sie einen noch viel weiteren in dem Leben des Naturmenschen seit den Uranfängen menschlichen Lebens eingenommen. Im Naturzustande hat ein Volk nur Sitten, denen sich der einzelne zufolge einer ursprünglich unbewußten Erkenntnis ihrer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, von instinktivem Takte geleitet, unterwirft. Jede durch den Willen vermittelte Lebensäußerung hatte ursprünglich ihre durch die Sitte fest vorgeschriebene äußere Form, und damit erhielt die Sitte eine den Willen erziehende Funktion, denn sie erweckt das Gefühl für Maß und sinnvolle Ordnung auf den verschiedenen Gebieten der Willensbetätigung. Erst mit Beginn des geschichtlichen Lebens werden die Sitten in ihrer vollen Bedeutung als Höhenmesser des allgemeinen Volksbewußtseins erkannt und zu Gesetzen ausgeprägt, die nun alle Lebensverhältnisse mit

bewußter Absicht regeln. So mannigfache Wandlungen aber auch die sittlichen Anschauungen im Laufe der Geschichte erfahren, so abhängig sie von den verschiedenen Lebensverhältnissen der Völker sind, so sind doch die sittlichen Zwecke, welche die Völker zu erreichen streben, in ihrem Wesen immer dieselben und nur die Mittel zum Zweck oft sehr verschieden. Im naturalistischen Triebleben geht dem Menschen fast alles in der physischen Kraft, in dem Streben nach Selbsterhaltung auf. Recht und Sitte begrenzen aber den Selbsterhaltungskampf des Einzelnen nach Maßgabe dessen, was der Erhaltung der Gemeinschaft nützt oder schadet. Nur in dieser Richtung liegt zunächst der Zweck der Strafe. Wie ein jeder das natürliche Recht der Notwehr hat, so ist die Strafe ein Akt der Selbstverteidigung, ein Schutzmittel der Gesellschaft gegenüber der Vergewaltigung und Schädigung durch den einzelnen; sie macht den, welcher das Wohl der Gesamtheit gefährdet, unschädlich. „Eine Theokratie fordert sogar im Namen Gottes Vernichtung der Andersgläubigen; die primitive Stammesgenossenschaft befiehlt die Blutrache und die Vernichtung aller Feinde, heiligt Menschenopfer und Menschenfresserei“ (Schäffle). Erst wenn auf höherer Gesittungsstufe auch das Leben des einzelnen eine Wertschätzung für sich allein gewinnt, wird die Strafe milder und zu einem Mittel der Erziehung, insofern sie dem Individuum nur die Überlegenheit und den Willen der Gesamtheit zum Bewußtsein zu bringen sucht, im übrigen aber ihm die Möglichkeit gewährt, seinen Eigenwillen in Gehorsam unter den allgemeinen Willen zu beugen und zu der Einsicht zu kommen, daß der eigene Vorteil nur in Übereinstimmung mit Sitte und Gesetz, den gemeinsamen

Interessen des sozialen Organismus, zu finden ist. Als ein vorzügliches Mittel, in dieser Hinsicht erziehend und bessernd auf den Verurteilten einzuwirken, muß die bedingte Verurteilung gelten. Bei dem üblichen Verfahren reichen die Gefängnisse nicht mehr aus und erwachsen dem Staate enorme Kosten, die zu dem Zweck der kurzzeitigen Freiheitsstrafen in gar keinem Verhältnis stehen. Kurzzeitige Gefängnisstrafe vermag nicht zu bessern, sie vernichtet vielmehr das Ehrgefühl und macht die Rückkehr zur Gesetzlichkeit schwer, oft unmöglich. Die bedingte Verurteilung bietet die einzige Möglichkeit, Menschen, die vom rechten Pfade abgeirrt sind, mit stiller rettender Hand zu dem Pfade der Pflicht zurückzuführen und für die menschliche Gesellschaft wiederzugewinnen. Gelingt es indessen der erziehenden Macht der Strafe nicht, den Prädispositionen in Gemüt und Willen einen Antrieb zum Guten zu geben, sind die sittlichen Instinkte in dem einzelnen in solchem Grade entartet, daß seine Gemeingefährlichkeit dauernd bestehen bleibt, so darf die menschliche Gesellschaft im Interesse des Ganzen auch heute noch kein Bedenken tragen, sich solcher Pestbeulen der Menschheit dauernd zu entledigen. Nur eine falsch verstandene Humanität und schwächliche Sentimentalität kann die Aufhebung der Todesstrafe fordern. Denn lediglich dadurch, daß die gesund entwickelten sozialen Instinkte, die eine gute Willensrichtung versprechen, zur möglichst ausschließlichen Vererbung kommen und durch Gewöhnung gesteigert und geläutert werden, nur dadurch, daß die Erziehung zu folgerichtigem Denken und zu normalen Vorstellungen die Einsicht in das Zuträgliche mehrt und fördert, vermag die Idee des Guten als die alle Handlungen be-

stimmende (determinierende) höhere Macht zum Durchbruch zu gelangen; denn das Gute ist mit dem Sittlichen und dieses mit dem für die Gesamtheit Zuträglichen, mit dem Heilsamen und Glückbringenden ursprünglich völlig identisch. Schon die Platonische Ethik kennt kein höheres Prinzip des Handelns als den Nutzen. „Das Nützliche ist gut und das Schädliche schlecht.“ Diese Auffassung des sozial-ethischen Prinzips finden wir auch bei Spinoza, wenn er sagt: „Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens und Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein ... Unter Gut verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist; unter Schlecht verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns verhindert, ein Gut zu erreichen.“ Die Sittlichkeit entsteht erst aus den sich kreuzenden Bedürfnissen, Ansprüchen und Leidenschaften mehrerer als Glieder einer Gemeinschaft; sie ist wie das Naturgesetz das Maß für die sich allmählich ins Gleichgewicht setzenden Willenskräfte der Gesellschaft, das alle menschlichen Handlungen regelnde Gattungsurteil des gesellschaftlichen Geistes. Die Gesetze menschlicher Willensbetätigung stellt die Ethik dar, indem sie dieselben aus den tatsächlichen Handlungsweisen abstrahiert. Wenn nun in diesen Abstraktionsprozeß nur diejenigen Willensentscheidungen und Handlungen eingehen, welche erfahrungsgemäß allgemeine Billigung finden, weil sie im Interesse der Gesamtheit liegen und daher sittlich heißen, so sind die allgemeinen Urteile, die das Gemeinsame, Kon-

stante, Ideale in ihnen zu einem zusammenfassenden Ausdruck bringen, die sittlichen Normen des Handelns, Gebote der Sittlichkeit, die ihrerseits den Wert der individuellen Willensbetätigung bemessen und auf diese bestimmend einwirken. Die psychologischen Gesetze sind ein Ausdruck für die tatsächlichen Ergebnisse unseres Denkens, Fühlens und Wollens. „Aus den Naturgesetzen“, sagt Windelband sehr treffend, „begreifen wir die Tatsachen, nach den Normen haben wir sie zu billigen oder zu mißbilligen. Die Naturgesetze gehören der urteilenden, die Normen der beurteilenden Vernunft an.“ Die höchsten Grundsätze (Maximen) der Sittlichkeit sind also nicht etwa a priori feststehende, durch die reine Vernunft gegebene Musterbegriffe, sondern Regeln, die aus den wechselseitigen Beziehungen des einzelnen zur Gesamtheit, des Subjekts zum Objekt abstrahiert sind. Aus diesem Grunde kann nun auch das Sittengesetz der psychologischen Notwendigkeit niemals widersprechen; es ist eben nichts anderes als das ideale Schema derselben. Die Normen verhalten sich zu den Naturgesetzen wie die Ideale der Kunst zur Natur. Der Künstler schafft das Ideal, indem er, wie Schiller sagt, „die in mehreren Gegenständen zerstreuten Strahlen von Vollkommenheit in einem einzigen zu sammeln, einzelne das Ebenmaß störende Züge der Harmonie des Ganzen zu unterwerfen, das Individuelle und Lokale zum Allgemeinen zu erheben“ weiß. So werden auch die Normen der Sittlichkeit, ohne den Boden der naturnotwendig bedingten Wirklichkeit zu verlassen, zu Idealen, indem sie das wahrhaft Gemeinnützige und Allgemeingültige aus der Formenfülle menschlicher Handlungsweise herausheben.

Die vollkommenste Verwirklichung der Sittlichkeit ist der nationale Staat. Er ist das als eine unabhängige

Macht rechtlich geeinte Volk.[1]) Recht und Macht bedingen sein Wesen; beide fallen im Staate zusammen und halten sich das Gleichgewicht. Die Macht wird zum Recht, indem sie für das soziale Leben Gesetze, welche sie selbst binden, gibt, gegebenen Falls oktroyiert. Das Recht ist die zu eigenem Vorteil sich selbst beschränkende, in bestimmter Form sich maßvoll zur Geltung bringende Macht. Es entspringt der Erkenntnis des Mächtigen, daß es in seinem eigenen Interesse liegt, den Schwachen neben sich zu dulden. Wie die Macht das Ergebnis der im Kampfe sich messenden und steigernden Kräfte des Individuums und der gesellschaftlichen Gruppen ist, so ist das Recht die Resultante der im Frieden auf die tatsächlichen Machtverhältnisse hin sich einigenden Gewalten. Die staatliche Macht findet ihren höchsten Ausdruck in der Souveränität. Der Schwerpunkt derselben liegt in der unbeschränkten Kriegsherrlichkeit und in der Befugnis des Staates, den Umfang seiner Hoheitsrechte selbst zu bestimmen und unhaltbar gewordene Rechte seiner Gliederstaaten, durch deren Zusammenschluß er eben die umfassendste Gemeinschaftsform geworden ist, von Rechts wegen, d. h. durch Zwangsnormen aufzuheben. Es liegt eben in der Natur seines Zweckes, den geringeren und vorübergehenden Vorteil einem höheren und dauernden zu opfern. Durch diese Rücksicht auf die Förderung des Gesamtwohles erhält diese scheinbar brutale Zwangsgewalt des Staates ihren sittlichen Untergrund, und so erscheint

[1]) Diese Definition hat H. v. Treitschke in seinem Buche „Politik", 1897, S. 13 von mir aufgenommen und auch meine Formulierungen S. 16 und 23 in seinem Buch S. 9, 39 und 131 benutzt. Diese Übereinstimmung ist so auffällig, daß ich sie aufhellen muß. Ich habe ein Exemplar meines Buches beim Erscheinen im Jahre 1886 Treitschke übersandt.

das Recht als der Inbegriff der im Staate geltenden Gesetze. Das Recht ist nicht ausschließlich für den Berechtigten da, sondern zum Schutze der Gesellschaft, und so besteht selbst das Eigentumsrecht nicht in der Unumschränktheit der Herrschaft des Eigentümers, vielmehr wird es durch die Rücksicht auf die Gesellschaft beschränkt. „Angenommen“, sagt Ihering (Zweck im Recht I, 519), „es blieben große Flächen urbaren Landes unangebaut liegen, es wüchse Unkraut, wo Korn wachsen kann, oder es würden ganze Landstriche dem Pfluge entzogen und der Jagd überwiesen: sollte die Gesellschaft dies ruhig mit ansehen? Es ist also nicht wahr, daß das Eigentum seiner Idee nach die absolute Verfügungsgewalt in sich schlösse. Ein Eigentum in solcher Gestalt kann die Gesellschaft nicht dulden und hat sie nie geduldet — die Idee des Eigentums kann nichts mit sich bringen, was mit der Idee der Gesellschaft in Widerspruch steht. Die Expropriation enthält die Lösung der Aufgabe, die Interessen der Gesellschaft mit denen des Eigentümers zu vereinigen.“ Das Recht entsteht mit dem Staate. Alles Recht ist Menschen-Satzung, die in bestimmten Gemeinschaften unter bestimmten Verhältnissen zur Geltung gekommen ist und durch die Macht der Gesellschaft geschützt wird.

Der rechtliche Ausdruck staatlicher Machtverhältnisse ist die Staatsverfassung. Beim Staate handelt es sich nun nicht bloß um die Fürsorge für das physische Dasein seiner Angehörigen, auch nicht bloß um die gemeinsame Abwehr äußerer Feinde und um gesicherten Verkehr, obwohl eine ganze Anzahl der wichtigsten Veranstaltungen diesen Zwecken dienen, wir nennen die Finanz-, Rechts- und innere Verwaltung, die Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten und die Heeresverwaltung. Die höchste Auf-

gabe des Staates besteht darin, Staatsbürger zu bilden und zu erziehen, die sich in ihren Handlungen durch Motive bestimmt fühlen, die über den Egoismus hinausreichen und zeigen, daß das Individuum nicht für sich, sondern für das Ganze zu schaffen und zu leben, ja für das Wohl und Wehe der Gesamtheit zu leiden und zu sterben bereit ist. Die progressive Läuterung der Motive erzeugt eine immer vollkommenere Anpassung des einzelnen an die Forderungen und Lebensbedingungen der Gesamtheit. Die allgemeine Wehrpflicht, das Schibboleth der modernen Staaten, fügt zu der geistigen Bildung der Schule die physische Kraft, die Gewandtheit und Ordnung, zugleich verschmilzt sie die Stände, indem sie die niederen emporhebt und den Dünkel und Hochmut der höheren mindert. Schule, Heer und Kirche sind die Institutionen und Organe, welche vom Staate als der allgemeinsten und umfassendsten Organisationsform abhängig und vom Staate entweder direkt geleitet oder beaufsichtigt in diesem Sinne für die staatlichen Zwecke arbeiten, indem sie die geistig sittlichen Instinkte des Menschen im Interesse der Gesamtheit und dadurch zugleich zum Wohle des Individuums entwickeln, fördern und leiten. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche ist nur dadurch entstanden, daß es eine Zeit gab, in welcher beide noch undifferenziert waren, insofern religiöse und soziale Gemeinschaft zusammenfiel. Auf dieser den Anfängen menschlicher Zivilisation angehörenden patriarchalischen Form staatlichen Gemeinlebens fußend, glaubt sich leider immer noch eine Kirche zu der Forderung berechtigt, einen freien Staat im Staate zu bilden, während sie doch auf Grund der geschichtlichen Entwicklung nur der integrierende dienende Teil des Ganzen sein kann und unter der Ober-

hoheit des Staates stehen muß. Auch in den Fragen der Erziehung und des Unterrichts entscheidet lediglich die Rücksicht auf das, was der Erhaltung der staatlichen Gemeinschaft nützt oder schadet.[1]) Hiermit geht das Wohl und Wehe, Lust und Leid des einzelnen beständig parallel. Dies hat der Genius der griechischen Sprache herausgefühlt, wenn er mit dem Ausdruck εὖ πράττειν[2]) in gleicher Weise das Wohltun wie das Wohlergehen bezeichnete. Die Anpassung des Individuums an die Existenzbedingungen der Gesamtheit und die Nutzbarmachung aller seiner produktiven Kräfte für das Gedeihen des Ganzen ist das Ziel einer wahrhaft nationalen Erziehung. Der moderne Staat wird dadurch der Gesamtorganismus aller sittlichen Gemeinschaft. Die Moral ist in der Tat wie das Recht eine Angelegenheit der solidarisch verbundenen Gesellschaft des Staates. Wo aber das Staatswohl nicht in Frage gestellt erscheint, wo die Interessen der Einzelpersönlichkeit sich ohne Schädigung für die Gesamtheit isolieren lassen, da ist es die sozialpolitische Aufgabe des Staates, seinen Bürgern soviel freien Spielraum zu geben, daß sie in der ihrem individuellen Charakter entsprechenden Weise zu leben und ihre Kräfte eigentümlich zu entfalten und zu nutzen vermögen.

Auf diese Weise muß der moderne Staat alle physische, geistige und sittliche Tüchtigkeit in seinen Bürgern pflegen,

[1]) So sagt das Allgem. Landrecht für die Königl. Preuß. Staaten von 1794, T. II, Tit. 12: „Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Absicht haben. Dergleichen Anstalten sollen nur mit Vorwissen und Genehmigung des Staates errichtet werden. Alle öffentlichen Schul- und Erziehungsanstalten stehen unter der Aufsicht des Staates.“

[2]) S. Xenophon memor. III, 9, 14—15.

sie zu einer schönen, durch ihren innern Wert wie durch äußere Lebensführung befriedigenden Tätigkeit anregen. Er muß die persönliche Freiheit achten, einer übermäßigen Ausdehnung derselben jedoch Schranken ziehen zum Schutze des Schwachen gegenüber dem Starken. Er muß alle Härten der sozialen Gegensätze, die nun einmal mit menschlichem Wesen und menschlicher Begabung untrennbar verbunden sind, mildern, ihre Ungerechtigkeiten, soweit es möglich ist, ausgleichen, kurz er muß das Palladium für reine und freie Menschlichkeit sein. Diese sittliche Grundlage staatlichen Gemeinwesens haben die Hellenen in dem schönen Worte ausgedrückt, daß es die Freundschaft sei, welche den Staat zusammenhalte.

Dieses Gefühl der Solidarität wurzelt nicht bloß in dem gemeinsamen Grund und Boden, in Verwandtschaft und Gemeinschaft des Blutes oder in der Erkenntnis der Vorteile, die ein mit vereinten Kräften geführter Selbsterhaltungskampf verleiht; in höherem Grade liegt es begründet in den geistig-sittlichen Wechselbeziehungen der Menschen, in der Gemeinschaft von Sitte und Recht, von Sprache und Religion, von Kunst und Wissenschaft. Diese geistig-sittlichen Faktoren sind es, welche die ideelle Einheit eines Volkes bilden, den Schwerpunkt, worin das Gleichgewicht seiner sozialen Kräfte ruht.

Die sozialen Kräfte, die in ihrem eigentümlichen Zusammenspielen die Individualität eines Volkes ausmachen, sind aber nicht nur auf sich bezogen, sondern sind auch abhängig von denen anderer Volksgemeinschaften. Insbesondere ist dies auf dem Gebiete der Gewerbtätigkeit der Fall. Kapital (Unternehmer) und Arbeit sind hier die die beiden Hauptfaktoren, die in ein dynamisches Gleich-

gewicht gesetzt werden müssen, damit nicht eines derselben zum Schaden für die Gesamtheit ein Übergewicht gewinne, nach dem sie beide streben. „Der Unternehmer ist es, der die Arbeitsgelegenheiten schafft und vervielfältigt; er ist es, der die Initiative zur Produktion ergreift, der sie leitet und zum Ziele führt; er ist es, der die Versorgung der Konsumenten übernimmt; denn um ihre von ihm vorausgesehenen Bedürfnisse zu befriedigen, arbeitet er, und indem er ihnen Dienste leistet, sichert er sich einen Gewinn. Sein Werk ist es, daß die vielfältigen Bedürfnisse der im Gesellschaftsverbande lebenden Menschen pünktlich und gewissermaßen automatisch befriedigt werden. Und gleichwohl ist sein Gewinn problematisch: wenn er schlecht gerechnet hat, so bleibt nach Zahlung der Löhne, der Miete, der Zinsen, für ihn nichts; er läuft alle Gefahren des Unternehmens, und darum kommt im Falle des Gelingens der Gewinn ganz und ausschließlich ihm zu." (M. Block.) Geistige und körperliche Arbeit, Hirn und Muskel ringen um den möglichst großen Anteil am Gewinn. Die formale Freiheit des Arbeiters steht im Widerspruch mit seiner tatsächlichen Unfreiheit. Die Konkurrenz der Arbeitskräfte bindet ihn an den Arbeitslohn, der über das Minimum des zur Lebensführung Notwendigen nicht wesentlich steigen kann. Sinkt der Arbeitslohn unter das Minimum der Lebensbedürfnisse einer Familie, so ist Auswanderung oder Massentod der Arbeiter die Folge. Auf die Dauer kann allerdings, und dies ist das von Ricardo aufgestellte Lohngesetz, der Arbeitslohn nicht unter jenes Minimum sinken, denn dieses Sinken hat alsbald eine Verminderung des Angebotes der Arbeitskräfte zur Folge, so daß ein neues Steigen des Lohnes jenes Minimum wieder erreicht. Dieses

Minimum selbst ist aber relativ, beim Kuli ein anderes als bei unserem heutigen Arbeiter und bei diesem ein wesentlich anderes als vor hundert Jahren. Die Verbesserung der Lebenshaltung bei uns ist ein errungener Kulturzustand, ein dem Unternehmer abgerungener Sieg des Arbeiters. Das Minimum der Bedürfnisse ist gestiegen, es ist aber doch ein Minimum geblieben, und so bleibt das eherne Lohngesetz in Kraft. Und dies Lohngesetz gilt nicht etwa bloß für den Lohnarbeiter, sondern auch für den Beamten, dessen Lohn Gehalt genannt wird. Mag auch für ihn das Minimum der Bedürfnisse steigen, das Gehalt kann nicht darüber steigen, denn in diesem Minimum hat es sein zureichendes Maß. Die größte Ungerechtigkeit liegt bisher in der gleichen Bewertung der Gehälter für Verheiratete und Unverheiratete. Daß dies im höchsten Maße ungerecht ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Grundnorm für die Festsetzung der Gehälter die Rücksicht auf die Bedürfnisse einer standesgemäßen Lebensführung ist und daß eben in dieser Rücksicht sich bei steigernder Entwertung des Geldes die Notwendigkeit einstellt, die Gehälter zu erhöhen. Die Zahl der Junggesellen und demnach die Zahl der unverheiratet bleibenden Mädchen ist in erschreckender Weise gewachsen. Die Frauenfrage ist erst aus diesem zunehmenden Mißverhältnis entstanden. Viel einfacher als durch alle künstlichen Mittel würde die Frauenfrage dadurch wieder aus der Welt geschafft werden können, daß man die Männer in die wirtschaftliche Lage bringt, früher als bisher und gesicherter als bisher eine Heirat eingehen zu können. Statt dessen beschränkt man für die Männer die Möglichkeit zu heiraten, indem man ihnen in den Frauen neue Konkurrenten im Lebenskampf an die Seite stellt.

So dreht man sich in einem *circulus vitiosus.* Aus diesem kommt man nicht anders heraus, als wenn man wenigstens die Maximal-Gehälter für die Verheirateten erheblich höher normiert als für die Unverheirateten. Der Staat hat einen Anspruch auf die Nachkommenschaft eines jeden. Wer dieser Pflicht gegen den Staat genügt, hat einen Anspruch auf den Ersatz seiner durch eine Familie gesteigerten Unkosten.

Im Interesse des Staates liegt es, daß möglichst alle wirtschaftlichen Kräfte produktive Verwendung finden. Die Nationalwirtschaft d. i. die Regelung des wirtschaftlichen Verhaltens des eigenen Landes zu den konkurrierenden Nachbarländern fällt dem modernen Staate neben dem Volksunterricht als eine ganz besondere Aufgabe zu. Sicherung des eigenen Marktes durch Anwendung des Schutzsystems und eventuell staatliche Unterstützung zum Zweck der Gewinnung ausländischer Absatzgebiete ist daher Pflicht des Staates. „Die begabteren Nationen," sagt List, „können und müssen nach Maßgabe ihrer Fortschritte mit ihren Systemen wechseln, indem sie durch freien Handel mit weiter vorgerückten Nationen sich aus der Barbarei erheben und ihren Ackerbau emporbringen; alsdann durch Beschränkungen das Aufkommen ihrer Manufakturen, ihrer Fischereien, ihrer Schiffahrt und ihres auswärtigen Handels befördern und endlich, auf der höchsten Stufe des Reichtums und der Macht angelangt, durch allmähliche Rückkehr zur freien Konkurrenz auf den eigenen wie auf den fremden Märkten ihre Landwirte, Manufakturisten und Kaufleute gegen Indolenz bewahren und sie ansporneu das erlangte Übergewicht zu behaupten." Der absolute Freihandel steht mit der historischen Entwicklung des Handels in Widerspruch. Der internationale

Freihandel wird immer seine Schranke an den nationalen Bedürfnissen finden. Diese verbieten die einseitige Rücksichtnahme auf den Konsum (das Manchestertum) und verlangen gleichzeitig Schutz der nationalen Arbeit in dem Maße, daß die einheimische Industrie konkurrenzfähig bleibt.

II. Kapitel.

Die Sprache.

Unter Sprache im allgemeinen verstehen wir alle diejenigen Bewegungserscheinungen, durch welche ein lebendes Wesen seine innern psychischen Vorgänge, Empfindungen, Begehrungen, Anschauungen, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, zum Zwecke der Mitteilung an andere äußerlich kundgibt.

Wir fragen zunächst, wie solche Kundgebungen eines geistigen Innern physiologisch zustande kommen.

Jeder Teil des Körpers wird von zwei Zentren beherrscht, dem Herzen und dem Gehirn nebst Rückenmark. Die Herztätigkeit reguliert den Blutumlauf; vom Herzen gehen die Blutgefäße, von der Nervenmasse des Gehirns und besonders von dem mit diesem zusammenhängenden Rückenmark gehen die Nerven aus, die zuerst ganze Nervenstämme und Nervenstränge bilden, bis sie sich als zarte weiße Fäden durch den ganzen Körper verzweigen und zuletzt dem bloßen Auge unsichtbar werden.

Das Nervensystem zerfällt also in das zentrale und peripherische. Das peripherische Nervensystem besteht

wieder aus Nervenfasern doppelter Art. Die einen führen Anregungen des Gehirns durch Vermittlung des als Leitungsapparat dienenden Rückenmarks den Muskeln zu, welche sich durch Einwirkung der in sie hineingewachsenen Nerven zusammenziehen, d. h. verkürzen. Das Anziehen des Muskels wird durch die Sehnen auf die festen Gewebe des Körpers, insbesondere auf die Knochen übertragen, die sich dann in ihren Gelenken bewegen.

Die Nerven, welche so den Reiz von Gehirn und Rückenmark (zentrifugal) zu den Muskelfasern leiten und hier die Kontraktion und die damit verbundene Bewegung hervorrufen, heißen Bewegungs- oder motorische Nerven.

Die anderen Nerven, welche die Anregungen oder Reize der Haut nach dem Gehirn (zentripetal) leiten und hier Empfindungen zum Bewußtsein bringen, heißen Empfindungs- oder sensible Nerven. Dieselben sind je einem innern Sinne, der spezifisch empfindet, zugeordnet. Die verschiedenen Reizflächen der Haut, die Haut selbst und ihre Differenzierungen, Auge, Ohr, Nase, Zunge, in denen die Sinnesnerven sich ausbreiten und den Impuls empfangen, werden daher Sinnesorgane genannt.

Betrachtet man die Entwicklung der Sinne beim neugeborenen Kinde, so fällt die anfänglich geringe Empfindlichkeit derselben auf. Die Neugeborenen sind eben, wie Virchow sagt, bloße Rückenmarkswesen. Die erste Lebensäußerung des Kindes, das Schreien, welches irrtümlich so oft als eine Willensäußerung gedeutet wird, ist zunächst wie das Atmen, Niesen, Husten und das Regen der Glieder eine reine Reflexbewegung, d. h. diese Bewegungsformen sind unwillkürliche Vorgänge im Organismus, Muskelzusammenziehungen, die in automatischer Weise nach

bestimmten Nervenerregungen des Rückenmarks erfolgen, wobei Bewußtsein und Wille noch völlig ausgeschlossen sind. Diesen Bewegungen fehlt eben noch die beherrschende und regelnde Kraft des Gehirns, welches der Sitz des Bewußtseins und der bewußten Willensimpulse ist. Je mehr aber das Gehirn sich entwickelt — und es nimmt im ersten Jahre mehr an Volumen zu, als in dem ganzen späteren Leben zusammengenommen — um so mehr wird es befähigt, Eindrücke von der Außenwelt aufzunehmen und dieselben in Empfindungen zu verwandeln. Die Empfindungsnerven regen das Gehirn immer mehr zur Tätigkeit an, und indem dieses auf uns unbekannte Weise mit ihnen und durch sie tätig ist und durch die hemmenden Nerven die überflüssigen Bewegungen hat beherrschen lernen, regiert es den ganzen Körper als ein bewußter, verständiger Wille. So währt es denn auch schon bei dem neugeborenen Kinde nicht so gar lange, bis sich seine Sinne entfalten und es eine Empfindung seines eigenen Zustandes erhält. Die stetig wiederholte Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, welches sich, wie wir sahen, in dem Reflexschrei äußert, läßt, wie auch die der erwarteten Befriedigung voraufgehende Anstrengung des Schreiens, allmählich Erinnerungen zurück, die sich miteinander trotz ihrer Verschiedenartigkeit zu einer Einheit verbinden. Diese Einheit verschiedenartiger Vorstellungselemente ist nun die Grundtatsache, aber auch das Grundproblem aller psychischen Vorgänge. Die Erinnerung an frühere Nahrungsbefriedigung wird jetzt zu einem psychomotorischen Impuls, der vom Gehirn aus die Schreibewegung auslöst. Der anfangs unbewußte und ungewollte, rein reflektorische Effekt des Schreiens wird damit zum ersten zweckbewußten Willensakt. Das Kind schreit jetzt,

um seine körperlichen Bedürfnisse befriedigt zu erhalten, ja es lernt, je mehr seine Umgebung dem Schreien Folge gibt, um so mehr die Vorteile desselben für sich erkennen, und so schreit es aus bloßer Langeweile, um beschäftigt zu werden, vor Kälte, vor Schmerz, aus Furcht, kurz es gestaltet sein Schreien zu der zweckmäßigsten Schutzbewegung, deren es fähig ist, und weiß dasselbe schließlich zur Kundgebung sehr verschiedener Empfindungen zu modulieren.

Ist in dieser Bewegungsform des Schreiens nicht schon das enthalten, was wir Sprache nannten? Gewiß, aber der Schrei des Kindes bleibt trotz der möglichen Modulation ein bloßer Gefühlslaut, der auch den Tieren eigen ist. Mit diesen hat der Mensch bis zu einem gewissen Grade auch die Gebärdensprache gemein, deren sich auch schon das Kind als Ausdrucksmittel innerer Erregungen bedienen lernt. Auch hier ist die ursprüngliche Form der Ausdrucksbewegung diejenige, in welcher der den Empfindungsnerv treffende Reiz auf einen Bewegungsnerven übertragen wird, d. h. die Reflexbewegung. Obwohl sie mechanisch zustande kommt, so ruft sie doch eine Ausdrucksbewegung hervor, die der Zweckmäßigkeit keineswegs entbehrt. So beruht die dem Menschen wie dem Tiere eigentümliche Schreckbewegung, das unwillkürliche Zurückfahren mit einem einzelnen Körperteile oder das unwillkürliche Ducken im Momente der Gefahr auf dem ursprünglich nicht zweckbewußten allgemeinen Kontraktionstriebe, der in dem angeborenen Reflexmechanismus des Rückenmarks wurzelt. Bei größerer Vollkommenheit des Gehirns werden nun auch diese Bewegungen vom Willen abhängig. Die vom Zentralorgan des Gehirns ausgehenden Impulse werden aber zuerst in jenen Nervenbahnen sich ent-

laden, mit welchen durch jene Reflexmechanismen ohnehin eine durch Gewohnheit und Vererbung gewonnene Verbindung besteht. So kommt es denn, daß die Ausdrucksbewegungen in ihren elementaren Formen nicht nur bei allen Menschen, sondern auch bei Tieren und Menschen eine gleichartige ist.

Der Mensch aber bildet sie weiter aus zu einer bewußten Gebärdensprache.

Da die durch innere Erregung, durch Lust oder Unlust der Empfindung veränderte Innervation (d. h. Spannungszustand der Nerven und der von ihnen beeinflußten Muskeln) sich in bestimmten Ausdrucksbewegungen des Körpers verrät, wodurch wir sogar veranlaßt werden, die Qualität der Affekte „durch die Ideen der Erregungen des Körpers aufzufassen“ (Spinoza) und nach dem Innervationsgefühle zu benennen (z. B. Abspannung, Angst, Beklemmung, Albdrücken), so vermögen wir durch willkürliche Hervorbringung solcher Ausdrucksbewegungen die innere Seelenstimmung anzudeuten und anderen davon Mitteilung zu machen. Die Gebärdensprache der Taubstummen beweist sogar, daß diese Zeichensprache vermittelst der mimischen Bewegungen des Antlitzes und der damit verbundenen Gestikulation einer großen Ausbildung fähig ist. Ja wir hören von wilden Horden, bei denen die Gebärdensprache das einzige Verständigungsmittel ist. Gleichwohl ist dieses doch nur von beschränkter Ausdrucksfähigkeit und immerhin der Vieldeutigkeit unterworfen.

Den mit gesunden Sinnen ausgerüsteten Menschen bot sich ein weit geeigneteres Verständigungsmittel dar, zu dessen Auffindung ebenfalls der angeborene Reflexmechanismus die Anleitung gab, und welches im Prinzip schon das erste schreiende Kind gefunden hat, — die L a u t s p r a c h e.

Sie besteht in der Verbindung der im Kehlkopf erzeugten Töne mit Lauten oder Geräuschen, welche an verschiedenen Stellen der Mundhöhle durch den Ausatmungsstrom hervorgebracht werden. Die Brust dient dabei als Windlade, die Luftröhre als das Korpus, wo der Wind zusammengepreßt wird, der Kehlkopf als Mundstück mit dem Zungenwerk, ganz wie wir es bei den Orgelpfeifen und anderen Rohrblasinstrumenten finden. Das Zungenwerk des Kehlkopfes ist eine membranöse Zunge (im Gegensatz zur starren, d. h. elastischen Platte), welche über die Öffnung des Kehlkopfes gespannt ist und eine Spalte, die Stimmritze, hat, deren Ränder unter Mitwirkung einiger Muskeln in beliebige Spannung und Verengerung und durch den ab- und zunehmenden Luftstrom mehr oder weniger in tönende Schwingungen versetzt werden. Je nachdem die sogenannten Stimmbänder sich weiter öffnen oder zusammenziehen, entsteht der tiefere oder höhere Ton. Doch wird auch durch das stärkere Anblasen der Ton nicht bloß stärker, sondern auch höher, indem die Spannung der Membrane vermehrt wird. Soll daher der Ton bei stärkerer Anschwellung auf derselben Höhe bleiben, so muß dies durch entsprechende Abspannung der Membrane oder Erweiterung der Stimmritze geschehen.

Außer der durch die Länge der Schallwellen bedingten Höhe und Tiefe und der von der Höhe der Schallwellen abhängenden Stärke und Schwäche des Tones gibt es noch eine dritte Eigenschaft desselben, welche wir Klangfarbe, die Franzosen timbre nennen, und welche darauf beruht, daß die Beschaffenheit des Grundtones mehr oder minder durch die mitschwingenden (harmonischen) Obertöne modifiziert wird. Wir unterscheiden ferner verschiedene Register;

Bruststimme, bei welcher die Stimmbänder in ihrer ganzen Länge und Breite schwingen, und Kopfstimme oder Falset, bei der die Stimmbänder unter geringerem Luftdruck nur an den innern Rändern schwingen.

Im Kehlkopf bilden sich indes bloß der Stimmton und die Kehlkopfgeräusche. Die Lautgestaltung selbst, die Artikulation, hängt ab von der verschiedenen Stellung der Mundhöhle mit Zunge, Gaumen, Zähnen und Lippen.

Auf dem bloßen Klangfarbenunterschied der Töne beruht die Entstehung der Vokale. Durch verschiedene Stellung der Mundteile erhält die Mundhöhle eine verschiedene Resonanz. Die Vokale sind nun nichts anderes als besondere Register unserer Stimme. Nach der verschiedenen Höhe und Steigerung, die in ihnen steckt, je nach den Eigentönen der angeblasenen Mundhöhle, ergibt sich die Reihenfolge von dem tiefstliegenden an: *u, o, a, e, i.*

Bei den Vokalen *u, o, a* bildet die Mundhöhle vom Kehlkopf an bis zu den Lippen nur eine einzige ununterbrochene Schallröhre; sie sind die Vokale mit einem Resonanzton.

Bei den Vokalen *ä, e, i, ö, ü* dagegen wird durch die Erhebung des vorderen Teiles der Zunge nach dem harten Gaumen hinauf eine Verengerung gebildet, so daß die Schallröhre, welche vorher nur einen Schallraum bildete, jetzt einen vorderen und einen hinteren hat. Sie sind die Vokale mit zwei Resonanztönen. Die näselnden Vokale werden dadurch erzeugt, daß das Gaumensegel herabhängt und so die Luft durch die Nase entweicht.

Die Diphthonge entstehen dadurch, daß die Mundstellung für den einen Vokal in die für den zweiten rasch übergeht.

Die Konsonanten bilden sich, wenn durch plötzliche Schließung oder Verengerung der Mundhöhle der Ausatmungsstrom gewisse leicht bewegliche Teile im Rachen- und Mundkanal in nicht tönende Schwingungen versetzt und somit Geräusche erzeugt.

Besonders sind dazu drei verengbare Stellen geeignet: der Lippen-, Zungen- und Gaumenverschluß, bei einem Laut auch der Kehlkopf. An allen diesen Stellen kann ohne und mit Stimmton gesprochen werden. Es entstehen auf diese Weise:

1. Verschluß- oder Explosivlaute durch plötzliches Verschließen und unmittelbar daran sich fügendes Sprengen der Verschlußstelle durch den Ausatmungsstrom:

ohne Stimme *p, t, k* (*c, q*),
mit Stimme *b, d, g*;

2. Resonanten, wenn, während der Verschluß bestehen bleibt, der Ausatmungsstrom durch die Nase streicht, wobei die Stimme mittönt: *m, n, ng*;

3. Reibungsgeräusche oder Spiranten, wenn die Verschlußstelle bis auf eine kleine Spalte, durch welche der Luftstrom entweicht, geschlossen und so ein Geräusch erzeugt wird:

zwischen den Lippen:
ohne Stimme *f* (*v*), (*pf, ph*),
mit Stimme *w*,

zwischen Zungenspitze und Gaumen:
ohne Stimme scharfes *s, z* (=*ts*), engl. *th, sch,*
mit Stimme weiches *s,*

zwischen Zungenrücken und Gaumen:
ohne Stimme *ch,*
mit Stimme *j*;

4. Zitterlaute, wenn die Verschlußstelle geschlossen, und durch den Ausatmungsstrom wie eine Zunge angeblasen wird: *L* und das labiale, linguale und gutturale *R*.

H ist ein Mittelding zwischen Konsonanten und Vokal, er ist der durch die weitgeöffneten Stimmbänder und durch die weit offene Mundhöhle streichende Luftstrom. *X* und *Z* sind Doppellaute.

Wir sehen, wie für die Hervorbringung der Sprachlaute ein bestimmtes Maß von Nerven- und Muskelarbeit erforderlich ist, da jeder Laut von einer ganz bestimmten Stellung der Stimmwerkzeuge abhängt.

Die Kinder lernen daher auch die einzelnen Laute erst allmählich, indem sie die mit der geringsten physiologischen Anstrengung zustande kommenden Laute (Lippen- und Zungenlaute), welche mit den durch das Saugen zuerst geübten und gekräftigten Organen erzeugt werden, zuerst erlernen und dann zu den schwierigeren Lauten und Lautverbindungen übergehen.

Da die Laute von der physischen Beschaffenheit der Sprachorgane abhängig sind und so nach ihrer Artikulationsstelle einander näher oder ferner liegen, findet eine Lautverschiebung in der Richtung des für die Artikulation geringsten Kraftaufwandes statt. Auf Erleichterung der Artikulation zielt die Entwicklung jeder Sprache hin. Das kann uns zunächst die Entwicklung des Französischen aus dem Lateinischen zeigen. Durchweg ist das französische Wort dem Lateinischen gegenüber in eine leichter zu artikulierende Lautform zusammengezogen, die getrennten Laute sind möglichst unter einen Hauptakzent gebracht, und so ist das ganze Wort abgeschliffen und abgerundet und mundgerecht gemacht: z. B. *pater* — *père*;

primum tempus — *printemps*; so auch in Lehnwörtern wie *bivac* aus Beiwacht. Noch vollkommner ist die Abschleifung der Wörter in der Richtung der bequemeren Artikulation im Englischen erreicht. Im Deutschen zeigt das Althochdeutsche in den Vokalen nicht mehr die Artikulationsfülle des Gotischen. Nicht nur sind die volltönenden Flexionsendungen abgeschliffen, indem der Wortton immer stärker auf die Wurzelsilbe sich zurückzieht, sondern auch die Vokale in den Wortsilben werden einander angeglichen zum Zwecke der bequemeren Artikulation. So tritt mit nachfolgendem *a* eine Angleichung (Assimilation) des *i* und *ai* der Stammsilbe zu *ë* ein: z. B. lat. *vices,* ahd. *wëhsal,* Wechsel; lat. *missa* — Messe; got. *giban,* ahd. *këpan,* nhd. geben; got. *airtha,* ahd. *ërda,* nhd. Erde: got. *gabairan,* ahd. *gibëran*; *ich hilfe, wir hëlfen.* Dieses *ë* blieb erhalten, wenn die Endung ursprünglich ein *a* enthielt; es wurde indes zu *i,* wenn ein *i* der Endung nachfolgte, also ahd. *sie gabirit* = *sie gebiert, irdin* = *irden,* irdisch. Ferner wird ursprüngliches *u* einem nachfolgenden *a* angeglichen, indem es zu *o* wird: z. B. *wir hulfen* — *geholfan; wurde* — *gewordan* — geworden*; wurfi* — *gaworfan.* Nicht trat eine Angleichung des *u* an ein folgendes *a* ein, wenn auf das *u* eine Verbindung von Nasal und Konsonanten folgte: ahd. *gafundan, gasungan* wird gefunden, gesungen.

Diese Angleichnng an den *a*-Laut möchte ich Lautwirkung der *a*-Dominante nennen an Stelle der Bezeichnung „Brechung“; ihr geht zur Seite die Angleichung an den *i*-Laut, die Lautwirkung der *i*-Dominante. Diese besteht darin, daß durch nachfolgendes *i* betontes *a* in *ä* (*e*), o in *ö, u* in *ü, au* in *äu* und *eu* gewandelt wird. Während das Gotische diesen Umlaut noch nicht kannte, beginnt derselbe

im Althochdeutschen. Diese Lautbewegung dringt von Norden her nach Süden vor. Zunächst erstreckt sich die *i*-Dominante nur auf *a*, die Ausdehnung der Assimilation auch auf *o* und *u*, sowie auf die langen Vokale und Diphthonge, verbunden mit der Abschwächung der volltönenden Endungen, leitet die mittelhochdeutsche Sprachentwicklung ein und bildet die scharfe Abgrenzung des Mittelhochdeutschen gegen das Althochdeutsche. Aus Althochdeutsch *mohti* wird Mittelhochdeutsch *möhte*. Formen wie durstig, mutig erklären sich aus ahd. *durstac* und *mutac*; dagegen kurz — kürzer; laufe — läufst (aus *loufis*), Jüngling, nötig, häßlich, höfisch, höflich, Bräutigam, Gräfin. Als unter den österreichischen und bayerischen Kaisern der bayerisch-österreichische Vokalismus in die kaiserliche Kanzlei eindrang und die Diphthongierung des alten *ī*, *ū*, *iu* zu *ei*, *au*, *eu* sich durchsetzte (z. B. aus *mīn* wird mein, aus *mûs* Maus, aus *hiute* heute) und weiter die Verlängerung der Stammsilbe durch die Dehnung des Stammvokals oder anderseits die Verdoppelung des Stammkonsonanten an Ausdehnung gewann, da begann unsere Sprache jenen Lautcharakter zu zeigen, den wir als den neuhochdeutschen bezeichnen. Aus *săgen* wird sāgen, aus *văter* Vāter, aus *wil* will, *kan* kann, aus *gelîch* wird gleich, aus *rîter* wird Ritter.

Wie die Vokale sich wandelten, so zeigen auch die Konsonanten einen gesetzmäßigen Wandel, indem sie sich ganz besonders der fortschreitenden Variation des Vokalklanges und dann auch der abschleifenden Wirkung der Akzentveränderungen zu leichterer Artikulation anpaßten.

Nach dem Gesetz der deutschen Lautverschiebung, dem von dem Dänen Rask geahnten, von Jakob Grimm ent-

deckten regelmäßigen Lautwechsel zwischen den Konsonanten ein und desselben Organes, ist dem indogermanischen Konsonantismus gegenüber das Grunddeutsch um eine Stufe vorgerückt. Wo das Sanskrit, das Griechische, Lateinische und Slavische die Tenuis hat, zeigt das Gotische, Nordische, Englische und Niederdeutsche die Aspirata (Spirans), und die Aspirata dort ist hier zur Media und die Media dort ist hier zur Tenuis geworden. Diese erste Lautverschiebung ist die sogenannte germanische, der zufolge das Grunddeutsch von den ihm verwandten indogermanischen Sprachen, die den ursprünglichen Konsonantismus aufweisen, abweicht.

Im 5. Jahrhundert beginnend und im 7. Jahrhundert endend hat dann eine zweite Lautverschiebung sich vollzogen. Von dem langobardischen Oberitalien aus ist damals eine Verschiebung bestimmter Konsonanten in der gleichen Stufenfolge (Merkwort *tam* oder *amt*) über die Alpen gedrungen und hat die oberdeutschen Landschaften, dann auch Mitteldeutschland ergriffen und so die niederdeutsche Sprachgrenze geschaffen, da die Mundarten in Niederdeutschland, in England und Skandinavien von dieser Lautbewegung unberührt blieben. Diese zweite Lautverschiebung heißt daher die hochdeutsche. Sie vollzog sich in der Weise, daß das Hochdeutsch dem Grunddeutsch gegenüber um eine Stufe vorgerückt ist. Wir kennen das Hochdeutsche erst aus der Zeit Karls des Großen und nennen es bis um die Zeit 1100 das Althochdeutsche. Dieses ist nicht etwa die Weiterbildung des Gotischen. Das Gotische ging mit den Goten in der Völkerwanderung unter, hat aber doch dem Althochdeutschen gegenüber viel Ursprüngliches von der germanischen Grundsprache bewahrt, die sich in vor-

historischer Zeit von dem indogermanischen Sprachstamm getrennt hatte. Der Konsonantismus des Mittelhochdeutschen und Neuhochdeutschen ist derselbe wie im Althochdeutschen.

Somit ergibt sich aus dem Gesetz der Lautverschiebung, daß Wörter, welche im Lateinischen und Deutschen die gleichen Kehl-, Zahn- oder Lippenlaute aufweisen, nicht ursprünglich verwandt sein können. Also Kopf ist nicht verwandt mit *caput* (es ist ein Lehnwort aus mlat. *cuppa*).

Hier mögen einige Beispiele folgen:

Πους, pes, fout (nd.), Fuß (*f* wird nur im Inlaut und Auslaut von der 2. Verschiebung ergriffen); *υπερ, super, öwer, ubar,* über; *to sleep, slapen* (nd.), schlafen. (In der hochdeutschen Lautverschiebung wird *p* und *k* im Inlaut in *f* und *ch,* das *p* im Anlaut in *pf* verschoben, während die anderen Gutturalen und Labialen von der zweiten Lautverschiebung nicht betroffen sind.) Also *ego, icke,* ich; *μεγαλη, mikila* (got.), *michel* (mhd.); *labi, lopen, laufan,* laufen; *cornu, hûrn,* Horn (*h,* welches nicht die Aspirata zu *k,* sondern die scharfe Spirans ist, bleibt durch alle germanischen Sprachen unverändert).

frater, broder, pruatar, bruoder, Bruder (anlautendes *b* und *g* der 2. Lautstufe werden nur im Strengalthochdeutschen (Alemannischen) zu *p* und *k* verschoben, sonst sind sie von der zweiten Lautverschiebung nicht berührt), wie schon gesagt.

Am vollständigsten durchgeführt ist die Verschiebung der Dentale (Zungen- und Zahnlaute):

tad (skr.), *that,* das; *θύρα, door, dur,* Tor; *dent-em, tooth,* Zahn; *θυγατηρ, dochter,* Tochter; *domare, têmen, zamôn, zaehmen*; *edere, êten,* essen; *tu, thou,* du; *χαρδια, kart* (nd.), Herz; *duo, twee,* zwei; *sedere, sitten,* sitzen; *deep,* tief; *tin*

(engl.), Zinn. Der tönende Zungenlaut *d* wird *t*, der tonlose Dental *t* wird im Anlaut *z*, im Inlaut *ss*, das gelispelte *th* wird *d*.

Bestimmte Reihen artikulierter Laute ergeben die Wörter, welche als Merkzeichen für die Vorstellungen dienen.

Daß die Wort- oder Lautsprache bei der Feinheit und Eindeutigkeit der in ihr dem Ohre sich kundgebenden Artikulationsunterschiede die Gebärdensprache überflügeln mußte und sogar ganz überflüssig machen konnte, ist nicht zu verwundern. Auch daß die Fähigkeit feinster Artikulation und das Vermögen, die Unterschiede mit dem Gehör aufzufassen, erst das Endresultat einer langen, von Generation zu Generation fortgesetzten Entwicklung ist, wird von vornherein deutlich sein. Man braucht nur die Sprache zivilisierter Völker mit der von Naturvölkern zu vergleichen, deren Wortsprache vielfach noch so unvollkommen ist, daß sie zur Vervollständigung derselben die Gebärdensprache nicht entbehren können. Das zunehmende Bedürfnis der Mitteilung wandelte die Sprachwerkzeuge ganz allmählich zu immer vollkommneren Organen um, die sich vererbten und nun wieder beim Kinde bestimmend auf die Lautsprache zurückwirken.

Wie war es aber möglich, daß der Laut zu einem allgemein verständlichen Zeichen für die Vorstellung wurde? Wie konnte die Sprache ein Organ der Gedankenmitteilung werden? Erst mit dieser Frage beginnt das Problem der Sprachschöpfung, mit dem, wie Herder sagt, nur die Frage nach dem Ursprung des Lebens an Wichtigkeit sich messen kann, und welches daher die hervorragendsten Denker in alter und neuerer Zeit beschäftigt hat.

Schon bei den älteren griechischen Philosophen formulierte sich die Frage nach dem Ursprung der Sprache nach den beiden einander entgegenstehenden Ansichten: Naturnotwendigkeit oder menschliches Übereinkommen, *φύσει* oder *θέσει*?

Nach Heraklit und Epikur ist die Sprache durch den natürlichen Zusammenhang des Wortes mit dem durch dasselbe bezeichneten Dinge entstanden; Worte sind als Naturlaute dem Menschen angeboren. Dann müßten aber doch Worte und Vorstellungen bei allen Menschen übereinstimmen.

Nach Demokrit und Aristoteles ist die Sprache nach willkürlichem Übereinkommen gebildet worden. Worte sind tönende Bilder, *ἀγάλματα φωνήεντα,* zum Zwecke der Verständigung erfundene Zeichen. Mit Recht hat man gesagt, daß dann jene ersten Menschen eine die heutige Menschenvernunft unendlich überragende Weisheit hätten besitzen müssen. Eine so hoch entwickelte geistige Kraft, wie sie bei dieser Annahme vorausgesetzt wird, konnten sie ohne Vermittlung der Sprache nicht erlangen.

Plato erkannte ganz richtig, daß nur die äußere Lautform des Wortes auf Willkür beruhe. Es komme nur darauf an, daß die Worte das Wesentliche der Dinge aussprechen oder mit anderen Worten die Dinge richtig nachahmen. Aufgabe der Sprache sei, uns ein Bild vom Wesen der Dinge zu verschaffen und sie leiste dies, indem sie die allgemeinen Eigenschaften der Dinge durch Laute ausdrücke.

Daß die Frage nach dem Ursprung der Sprache damit nicht beantwortet ist, leuchtet ein. Von den mannigfachen Theorien, die in neuerer Zeit zur Lösung der Frage ver-

sucht sind, wollen wir nun nur die von Ludwig Noiré im Anschluß an die bedeutendsten Sprachforscher (Herder, Hamann, Wilh. von Humboldt, Jakob Grimm, Lazarus Geiger, Max Müller, Steinthal) entworfene Theorie[1]) in der Kürze darstellen, da sie in der Tat eine wirklich befriedigende Erklärung gibt.

Noiré bemerkt, daß, so oft unsere Sinne erregt und unsere Muskeln in lebhafter Tätigkeit sind, wir im Ausstoßen von Lauten eine Art Erleichterung fühlen. Besonders wenn Leute in Gemeinschaft arbeiten, wenn Bauern graben oder dreschen, wenn Matrosen rudern, wenn Soldaten marschieren, so sind dieselben geneigt, ihre Beschäftigung mit rhythmischen Äußerungen zu begleiten. Diese Äußerungen, Laute, Ausrufe, dieses Summen und Singen sind Reaktionen gewisser durch große Anspannung einzelner Muskelgruppen unwillkürlich mitinnervierter Muskeln. Wir fügen hinzu, daß auch die Neigung zu rhythmischen Äußerungen und Bewegungen in dem Reflexmechanismus ihren natürlichen Grund haben mag, insofern ja Nervenerregung und Muskelkontraktion in regelmäßiger Abfolge zueinander stehen.

In der gemeinsamen Arbeit, in der Sympathie der Tätigkeit findet nun Noiré den Ursprung der Sprache.

„Wie Weinen und Lachen, die uns so unmittelbar vertrauten Auslösungen ethischer Gemütserregungen, aus der Gemeinsamkeit der Empfindung, aus dem erhöhten Gemeingefühl einer Gesamtheit hervorgehen, so brach der erste Sprachlaut hervor als der die gemeinsame Tätigkeit begleitende Ausdruck des erhöhten Gemeingefühls."

---

[1]) Ludwig Noiré, Der Ursprung der Sprache. Mainz 1877.

Es war die auf einen gemeinsamen Zweck gerichtete gemeinsame Tätigkeit, auf welche ja der Mensch durch den ihm von der Natur auferlegten Kampf ums Dasein sich hingewiesen sah, „es war die urälteste Arbeit unserer Stammeltern, aus welcher Sprache und Vernunftleben hervorquoll“. „Aus der Gemeinsamkeit der Tätigkeit ging der Sprachlaut hervor, der gemeinsam erklingend und gemeinsam verstanden zum menschlichen Worte sich entwickelte. Denn seine Eigentümlichkeit war und mußte bleiben, daß er an eine bestimmte Tätigkeit erinnerte und verstanden wurde.“ Es sind also die Laute von Anfang an Zeichen für die wiederholte Tätigkeit, welche vom Menschen selbst ausgeübt und von ihm selbst wahrgenommen wurde, die aber nur als Begriff in seiner Erinnerung fortbestand. Denn jede wiederholte Tätigkeit kann in der Erinnerung nur ein Begriff für uns sein, insofern das Viele als Eines und das Eine als in dem Vielen enthalten aufgefaßt wird. „Somit ist der Inhalt der Sprache schon auf ihrer ersten Stufe Gedachtes“, und der Laut dient als eine materielle Stütze des Gedächtnisses, da er ein Mittel wird, in der Erinnerung haftende Vorstellungen des Gemeinsamen zu bezeichnen, zu reproduzieren und bei anderen die gleichen Vorstellungen und Beziehungen zu wecken.

Mit verschiedenartigen Tätigkeiten verbanden sich verschiedene Laute, die aber alle, da sie nicht von einem einzelnen, sondern von mehreren in derselben Arbeit vereinigten Menschen geäußert wurden, auch zu gleicher Zeit allgemein verständlich waren. „Alle Dinge treten eben in den menschlichen Gesichtskreis, d. h. sie werden erst zu Dingen in dem Maße, als sie menschliche Tätigkeit erleiden,

und danach' erhalten sie ihre Namen.“ Die verschiedenen Farben wurden z. B. nachweislich in der Sprache erst unterschieden in der Abfolge, in welcher man die natürlichen und künstlichen Farbstoffe anwenden lernte. Durch diesen Nachweis erklärt sich der nicht nur in der Sprache der Naturvölker, sondern auch bei den alten Indern und Hebräern und sogar noch in der Sprache Homers hervortretende Mangel an Ausdrücken für die verschiedenen Farben, ein Mangel, auf den Geiger die Theorie aufzubauen gesucht hat, daß sich der Farbensinn beim Menschen erst in historischer Zeit entwickelt habe. Carus Sterne aber zeigte, daß es sich hierbei lediglich um eine Unvollkommenheit resp. Wortarmut der älteren Sprachen, aber nicht um eine Unvollkommenheit des Auges handle, sofern dem Naturzustande näherstehende Völker stets nur Worte zur Bezeichnung derjenigen Farben hätten, die sie zu färben verständen, weshalb besondere Ausdrücke für die Zwischenfarben, Lila, Violett und andere erst in ganz modernen Zeiten in Gebrauch gekommen seien. Auch darauf macht Carus Sterne mit Recht aufmerksam, daß man in der Natur viel häufiger rote und gelbe Erdfarbstoffe als grüne und blaue vorfinde, woraus sich erkläre, daß die meisten Sprachen ältere und feststehende Bezeichnungen für rot und gelb als für blau und grün besitzen. Endlich sind Rot und Gelb bei Naturvölkern beliebtere Farben, weil sie leuchtender und in der Natur weniger hervortreten als Blau und Grün.

So lange der Mensch nur mit den Händen die Erde ausgegraben, genügte ihm die eine Vorstellung des Grabens. Das natürliche Objekt des Grabens ist aber die Grube, die er als Wirkung seiner Tätigkeit wahrnahm und welche

als äußerlich Vorhandenes wieder an die Tätigkeit erinnerte. Auch „die durch Arbeit am Gegenstande hervorgerufenen Wirkungen und Modifikationen verschwisterten sich mit den Lauten, welche die Tätigkeit begleiteten“, und so gewannen diese Laute weitere Bedeutung. Aus der die Tätigkeit nur im allgemeinen bezeichnenden Verbalwurzel entwickelte sich das Substantiv, der Name des Dinges, welches durch die Tätigkeit gewirkt, hervorgebracht war.

Bediente sich dann der Mensch bei Ausübung einer Tätigkeit eines Werkzeuges, brauchte er z. B. zum Graben einen Stein, so mußte dieser Begriff des Grabens auch am Steine haften bleiben; nun war der Stein der Graber, von dem das Gegrabene unterschieden wurde, bis der Mensch sich auch der eigenen freien Tätigkeit bewußt ward und so das Tätigkeitswort in seinem wahren Sinne und vollen Umfange entstand.

„Menschliche Tätigkeit ist der letzte Begriffsinhalt aller Sprachwurzeln, aus denen die uns bekannten Sprachen hervorgegangen sind.“ Die täglich sich wiederholenden einfachen Beschäftigungen der Menschen, wie Flechten, Stoßen, Reiben, Graben, Aushöhlen u. a., haben die ersten Begriffe geliefert. Durch die die Tätigkeit begleitenden charakteristischen Laute wurden diese in das Licht des Bewußtseins gehoben. Der Laut gab dem anfangs noch unbestimmten, schwebenden Begriff erst ein festes Gepräge, die Form, in welcher er in dem Flusse des mechanischen Vorstellungslaufes festgehalten und jederzeit reproduziert werden konnte. Denn nach den psychologischen Gesetzen der Assoziation verbinden sich durch die wiederholte Tätigkeit Laut und Begriff dergestalt miteinander, daß nun im

Innern der Psyche der wahrgenommene Laut unmittelbar den Begriff und dieser die Vorstellung des Lautes auslöst, die ihrerseits wieder leicht zu einem psychomotorischen Impuls wird, der den Laut selbst unwillkürlich hervorruft.

In dieser innigen Verkettung (Komplikation) hat sich nun auch im großen Sprache und Vernunft entwickeln müssen. Beide bedingen sich wechselweise wie Empfindung und Bewegung, deren Formen sie sind. Nur in der Wechselwirkung miteinander haben sie Leben und Wachstum. Wie das organische Leben aus der Zelle, so geht auch das geistige Leben aus wenigen und einfachsten Begriffs- und Sprachelementen hervor (den ganzen Sprachschatz glaubt man aus 15—20 Grundelementen ableiten zu können), die in der Einheit des Bewußtseins sich decken, in Wahrheit aber nach eigenen Gesetzen sich entwickeln.

Ist die Sprache eine von psychischen Wesen vollzogene geistige Tätigkeit, welche Laute schafft, deren Wahrnehmung in anderen die gleiche innere Tätigkeit anregt, so kann sie auch nur von physiologischen und psychologischen Gesetzen beherrscht sein. Die ungeheure Wandelbarkeit der Laute ist nun, wo sie das Prinzip der Lauterhaltung durchbricht, einerseits physiologisch bedingt durch die Neigung des sprechenden Menschen, alle Sprachbewegungen mit dem zur Erreichung des Verständnisses geringst erforderlichen Aufwand von Muskelanstrengung auszuführen. Dadurch mußte besonders in den weniger bedeutungsvollen Silben das sinnliche Element der Sprache, der Laut, sich kontinuierlich verändern. Die durch eine solche Bequemlichkeit des Sprechens entstehende Verschmelzung mehrerer Silben unter einen Hauptakzent heißt Assimilation. Andererseits ist die Lautveränderung psychologisch bedingt.

Die Wirkungen der physiologischen Lautgesetze erfahren zahlreiche Durchkreuzungen und Aufhebungen durch den psychischen Faktor. Nach den psychologischen Gesetzen der Assoziation gehen Sprachformen im Momente des Sprechens mit verwandten oder ihnen nahe liegenden anderen Formen eine unbewußte Verbindung ein und werden nach dem Muster dieser letzteren lautlich umgestaltet d. h. formal beeinflußt.

Werden verschiedene Formen eines und desselben Wortstoffes oder verschiedene aus der gleichen Wurzel oder dem gleichen Stamme abgeleitete Wörter mit den vorherrschenden Formen derselben Sippe ausgeglichen, so können wir dieses Prinzip stofflicher Ausgleichung wohl am besten als Lautassoziation bezeichnen (z. B. *rauh* statt *rauch*, wie es in dem Kompositum *rauchwaren* erhalten ist, nach Analogie von *rauher*, *rauhe*; *schuh* und *floh* aus mhd. *schuoch* und *vloch* nach Analogie von *schuhes*, *schuhe*, *flohes*, *flöhe*; *fliegst*, *fliegt* statt *fleugst*, *fleugt* nach *fliege*, *fliegen*; *wir starben* anstatt *sturben*; *ich biß* statt *beiß*; im Lateinischen erhielten die Nominative *arbor* und *robur* ihr *r* erst durch Lautassoziation aus den übrigen Kasus, indem im Lateinischen sowohl als im Deutschen der sog. Rhotazismus im Inlaut früher eintrat als im Auslaut, vgl. *ich war* von wesen nach Analogie vom Pluralis *wir waren* usw.).

Vollzieht sich die Ausgleichung zwischen den in Funktion und Bedeutung einander entsprechenden Formen verschiedener Wörter oder zwischen den entsprechenden Bildungen aus verschiedenen Wurzeln oder Stämmen, so heißt dieses Prinzip formaler Ausgleichung d. h. der Formübertragung auf dem Wege der Analogie Form-

assoziation. Hierher gehören die in allen Sprachen so häufigen sogenannten Metaplasmen, Heteroklisien u. dergl., Formen wie Regierungsrat, Geburtstag, Liebesgram u. a.

Wie sich die Laute, soweit nicht Analogiebildungen vorliegen, mit genau formulierbarer Gesetzmäßigkeit innerhalb eines bestimmten Sprachgebietes, meist unmerklich fortschreitend, differenzieren und verwandeln, selbstverständlich jedoch ohne daß alle Übergangsformen erhalten bleiben, während anderseits Spracherscheinungen einer früheren Periode sich bis in eine spätere erhalten und so Ausnahmen von den sonst beobachteten Tatsachen des Lautwandels erklären können, so befindet sich auch der gesamte Begriffs- und Vorstellungsinhalt, der den Worten zukommt, in einem Verschmelzungsprozeß und zwar in einer noch rascheren Umwandlung und Entwicklung. Die Welt der Vorstellungen wird von den willkürlichen Einwirkungen des selbstbewußten Geistes weit mehr berührt, als die Welt der Laute, deren Wandel sich mehr oder minder mechanisch vollzieht, ohne daß wir den Grund des Vorganges anzugeben vermöchten. So kommt es denn, daß nicht nur zu der Abweichung des Lautes überall die der Bedeutung sich gesellt, sondern daß auch ein und dasselbe Wort oft eine seiner ursprünglichen Bedeutung ganz entgegengesetzte, stets aber inhaltsvollere Bedeutung annimmt. Der neu zuströmende Erfahrungsstoff liefert neue Vorstellungselemente, die mit ursprünglich gewonnenen verschmelzen und die Gesamtvorstellung erweitern. „Dem Römer war in dem Worte *moneta* anfänglich noch die Vorstellung des Tempels der *Juno Moneta* und die der Münzwerkstätte enthalten. Als aber das Wort allmählich auf das Erzeugnis dieser Werkstätte, die Geldmünze, übertragen wurde, kam dem

so entstandenen Verschmelzungsprodukte allmählich sein erster Bestandteil abhanden." „Indem in einer redenden Gemeinschaft verwickeltere soziale Verhältnissse sich einstellen, gewinnen auch gewisse Bezeichnungen eine verwickeltere Bedeutung. Meist ist die Folge dieses Einflusses eine Rangerhöhung der Wörter, über der ihre ursprüngliche Bedeutung verloren geht. Niemand erkennt mehr in dem 'Marschall' den Roßknecht, in dem 'König' den Familienvater, in dem 'Minister' den kleineren Mann, und das englische 'Knight' erinnert nur noch in der Schrift an den deutschen Knecht. Der umgekehrte Erfolg, eine Rangerniedrigung des Wortes, stellt sich, wie die Geschichte der Sprache lehrt, nicht selten durch den bloßen Gebrauch ein. So ist unser 'Herr', das altdeutsche Heriro, der Höhergestellte, ein Titel geworden, der keinerlei Auszeichnung mehr einschließt, und das alte *magedin*, die Maid, ist in unserer modernen 'Magd' zu einer Bezeichnung herabgesunken, die höchstens noch für die niedrigste Klasse weiblicher Dienstboten verwendet wird." (Wundt.) Solche Rangerniedrigung der Wörter wird dann Veranlassug dazu, Fremdwörter in die Sprache aufzunehmen, an denen die Rangerhöhung wieder zu fein nüanciertem Ausdruck kommt. Wie die neu entstehende Bedeutung reichere Beziehungen darbietet als diejenige, aus der sie hervorging, so ist dieser Verschmelzungsprozeß der Vorstellungen einer der wichtigsten Hebel der fortschreitenden Entwicklung des Bewußtseins. Die Vieldeutigkeit eines Wortes (Homonymie), welche, wie das Ägyptische zeigt, der Sprache ursprünglich eigentümlich ist, entsteht auch durch die geschichtliche Aufeinanderfolge verschiedener Gebrauchsweisen und ist uns ein objektives Spiegelbild für

die jeweilige Entwicklung des Denkens. Oft freilich wirkt auch ein zufälliger Gebrauch (z. B. eines an sich gleichgültigen Wortes im lobenden oder tadelnden Sinne) auf den Bedeutungswechsel der Wörter ein.

Aus einem geringen Vorrate ursprünglicher Vorstellungen, die in den Sprachwurzeln ausgedrückt sind, geht das reiche Begriffssystem der entwickelten Sprachen hervor. Wie die Laute im Assimilations- und Dissimilationsprozesse sich wandeln, so sind auch die Vorstellungen in beständigem Fluß; sie verengern und erweitern, verschieben und verdichten sich, bis wiederum in einer späteren Periode der Verständlichkeit zuliebe die verschmolzenen Vorstellungselemente sich teilen und dementsprechend auch die Wortkomplexe wieder in gesonderte Wörter sich auflösen, deren jedes einen Teil der Gesamtvorstellung ausdrückt, die in dem ganzen Worte enthalten war (z. B. *amavi* = *j'ai aimé*). Der lautliche Verwitterungsprozeß löst die Flexionsformen auf, und zum Ersatz treten Präpositionen, Pronomina und Hilfszeitwörter ein, durch welche, wie in der beginnenden Sprachperiode, das denkende Bewußtsein die Vorstellungen wieder nur nacheinander sich vergegenwärtigt, um sie zu Gesamtvorstellungen zusammenzufügen. So zeigt auch die Sprachentwicklung einen Kreislauf, aus dem aber das Denken stets bereichert hervorgeht. In der geistigen Natur gibt es so wenig als in der körperlichen einen Sprung, und wo die Entwicklung unterbrochen erscheint, sind nur die Übergangsformen geschwunden. „In allen Sprachen", sagt Lazarus Geiger,[1]) „entwickeln sich nicht nur im

[1]) Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft. Stuttgart 1869—72.

wesentlichen die gleichen Begriffe, sondern gleiche Begriffe gehen immer aus gleichen, meist nur unbestimmteren und allgemeineren, hervor. Nur in dem Zusammentreffen des Lautes mit dem Begriffe gehen die Sprachen auseinander" (z. B. sehen, *to look*, *video*, *ὁραω*). Der Weg beginnender und fortschreitender Erkenntnis und Benennung war der, daß der Mensch an das ihm Bekannte, welches zunächst, wie wir sahen, die eigene Tätigkeit war, anknüpfte und durch Vergleichung mit den ihm geläufigen Vorstellungen alles auffassen und durch Worte bezeichnen lernte, was seine Aufmerksamkeit erregte. Hatte er z. B. das Wurzelwort *sku*, mit welchem der Indogermane die allgemeine Vorstellung des Deckens und Schützens verband, so konnte er an diese Wurzel sehr verschiedene Vorstellungen anlehnen, soweit diese in ihrem wesentlichen Merkmale für seine Einbildungskraft übereinstimmten, und dies war z. B. bei jener Wurzel der Fall für die Vorstellungen: Haus, Haut, Hütte, *cutis*, *scutum*, *σκευή* usw.

Von der engen Sphäre der menschlichen Tätigkeit ausgehend hat sich die Anwendung der Sprachwurzeln an dem Faden der Analogie in allmählicher Entfaltung über ihr ganzes späteres Gebiet verzweigt. In der Konkurrenz der zur Bezeichnung sich darbietenden Wurzeln und der ihnen angeschmolzenen Vorstellungen entschied die Analogie eines einzigen, oft zufällig aufgefaßten Merkmals, welches zur Auffassung und geistigen Aneignung (Apperzeption) der ganzen Anschauung diente und die Bezeichnung bestimmte. Die Verschiedenheit der Sprachen liegt demnach nicht nur in der zufälligen Verschiedenheit der Lautkomplexe, sondern auch in der abweichenden Art, wie die einzelnen Merkmale der Anschauungsobjekte auf Grund

subjektiver Auffassung zu Symbolen und Repräsentanten des ganzen Anschauungsbildes verwandt, d. h. wie die Begriffe gewonnen wurden. Die Wurzel *mar* bezeichnet im Sanskrit die Tätigkeit des Zerreibens, Zerbröckelns. Mit dieser apperzipierte der Lateiner die Erscheinungen von Krankheit und Tod, *morbus* und *mors*, die ihm als dunkle Zerreiber erschienen; unter der gleichen Vorstellung erschien ihm der Kriegsgott Mars als der Zermalmer, das Meer als das Zerreibende oder Zerriebene, während der Grieche die Wasserwüste als die Länder verbindende Brücke *ποντος* auffaßte. Dagegen verknüpfte der Grieche mit der Vorstellung des Zerreibens die Anschauung des Kämpfens *μαρναμαι*, welches ihm als ein sich aneinander reiben erschien. Den Prozeß des Zerreibens faßte der Indogermane auch als das Charakteristische auf in dem Vorgange des Mahlens und Malens. (Das *r* ist zu *l* erweicht.) Die Allgemeinbegriffe sind nicht Abstraktionen, sondern die ersten Wahrnehmungen. Der sprachbildende Geist hat, wie wir schon sahen, die Sprache geschaffen, indem er aus der Fülle von Eigenschaften, die einem jeden Gegenstande anhaften, eine einzige als besonders charakteristisch heraushob und zum Merkmal machte, durch welches die Vorstellung von dem ganzen Gegenstande apperzipiert und jederzeit reproduziert, das Gattungsmäßige erfaßt und das Individuelle diesem untergeordnet werden konnte. So hat in einzelnen Fällen späterer Sprachentwicklung auch die bloße Schallnachahmung (Onomatopöie) z. B. von Tierlauten zur Benennung des Tieres geführt (z. B. *βους*, *bos*; Kuckuck). Der wahrgenommene Laut des Tieres verhilft zur Vorstellung des ganzen Tieres. Dadurch, daß an einem Gegenstande eine größere Anzahl von Merkmalen aufgefaßt

und in einer und derselben Sprache ausgedrückt wurde, entstanden die Synonyma, unter denen dann diejenigen Wortformen, welche das Charakteristische des Gegenstandes, die vorherrschende Vorstellung am besten bezeichneten, zum eigentlichen und allgemein anerkannten Namen wurden. So bedeutet das Wort „Sonne" (von der Wurzel *su*, erzeugen) den Erzeuger. Zur Namengebung hätten aber auch ebensogut andere Merkmale führen können, denn sie heißt auch: die glänzende, warme, goldene, der Erhalter, der Zerstörer, der Wolf, der Löwe, das Himmelsauge, der Vater des Lichts und des Lebens usw.

Auch zwischen den Worten zeigt sich ein fortgesetzt wirkender Kampf auf Leben und Tod, in welchem das Untaugliche in Vergessenheit gerät und wieder abstirbt, die glücklich und fruchtbar ausgeprägten Wortformen aber siegreich bleiben, im allgemeinen Gebrauch sich befestigen und zu immer bequemerer Handhabung abschleifen. Durch immer größere Lautdifferenzierungen und in diese hineinwachsende Begriffserweiterungen und Begriffsnüancierungen hat die Sprache immer größere und bestimmtere Ausdrucksfähigkeit und Mannigfaltigkeit des Inhalts gewonnen, und als das Produkt der Auslese erscheint zuletzt die vollkommene Zweckmäßigkeit, mit welcher Laut und Begriff zum Aufbau des gesamten geistigen Lebens zusammentreffen und ein Glied der Sprach- und Vorstellungskette organisch in das andere sich einfügt.

In der Sprache sind die Ergebnisse der geschichtlichen Denkprozesse fixiert und verdichtet. Das Wesen einer jeden Sprache wird aber vor allem bestimmt durch die Art und Weise, wie in ihr die Bedeutung, der Begriff, gewonnen und ausgeprägt ist. Die Bedeutungslehre (Etymologie)

zeigt an jedem Worte, wie sich der Mensch am Ganzen erst des Einzelnen klar bewußt wird und durch dieses erst sich der Gesamtvorstellung bemächtigt. Die Sprachgestaltung eines Volkes ist daher das treue Spiegelbild der Geisteseigentümlichkeit desselben und die Sprache überhaupt ist ein Abbild der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Vernunft vom ersten Aufdämmern des Begriffes an bis zu ihren erhabensten Ideen, denn — im Anfang der Vernunft war die Tat und das Wort.

Die Sprache ist nicht ein abgeschlossenes und fertiges Ganze, sondern eine bestimmten Gesetzen folgende Tätigkeit. „Sie ist die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen.“ (W. v. Humboldt.)

An und mit der Sprache hat sich gleichzeitig das Denken entwickelt. Die Sprache ist die Prägstätte des Gedankens, das Organ des bewußten Denkens. Daß es gleichwohl ein Denken auch ohne das konventionell gewordene Zeichensystem der Worte und Gebärden gibt, beweist, abgesehen von anderen zweckmäßigen willkürlichen Bewegungen und Kundgebungen, besonders das vorsprachliche Schreien der Kinder, welches anfänglich rein reflektorisch, alsbald jedoch vermittelst des bloßen Empfindungstones eine wirkliche (nur unartikulierte) Sprache wird, d. h. Ausdruck des vorsprachlichen Denkens ist. Durch die Nüancierung des Schreitones weiß das Kind sehr bald seine Empfindungen und Begehrungen kundzugeben, und diese Außerungen beweisen uns nicht nur das früh auftretende Unterscheidungsvermögen, sondern auch die Festigkeit und Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverknüpfungen, deren schon das Kind fähig ist und welche bereits im

vorsprachlichen Denken vermöge bloßer Assoziation und Reproduktion zur Bildung von Allgemeinvorstellungen führen. Bis zur vollen Höhe abstrakter Begriffsbildung hat sich jedoch das Denken erst mit Hilfe der Sprache entwickelt, die in der Gemeinschaft der Menschen eine bestimmt artikulierte geworden ist und zum allgemeinen Verständigungsmittel sich entwickelte, indem zunächst der Empfindungston und die Gebärde als das Laut und Begriff assoziierende und verschmelzende Prinzip wirksam war. Durch die Sprache wurzelt das Denken des Individuums in der Gedankenwelt der Gattung. Beim Sprechenlernen empfangen wir gleichsam als Mitgift ein Kapital vollständig fertig ausgemünzter Begriffe und erhalten mühelos die Anschauungen überliefert, welche unsere Vorfahren von den Dingen hatten und eben in den Worten als einen vererblichen Besitz niederlegten. Sprache und Denken sind in so innige Wechselbeziehung zueinander getreten, daß das Denken über die ihm von der Sprache gesteckten Grenzen nicht mehr hinauszukommen vermag, obwohl es für diese die beständige Grundlage bildet. Das Denken verhält sich zur Sprache wie die Seele zum Leibe, wie die Form zum Stoffe. Die Denkformen finden in den Sprachformen einen mehr oder weniger adäquaten Ausdruck; diese indes wechseln, jene bleiben sich gleich. Daß sich der Denkprozeß in der Zeichensprache der Mathematik genauer und anschaulicher ausprägt als in den grammatischen Formen der Schrift- und Umgangssprache macht keinen prinzipiellen Unterschied. Und wenn auch die Sprache nicht bloß das rein Logische, sondern auch die Empfindungen und Willensimpulse zum Ausdruck bringt, so erschließt doch eine klare Auffassung der Sprachgesetze einen tiefen

Einblick in die Naturgesetze des Denkens. „Es ist vergeblich das Denken an der Logik lehren zu wollen; man kann durch die Logik wohl eine Kenntnis davon erlangen, wie gedacht wird, aber man gewinnt dadurch nichts für die Fähigkeit und Fertigkeit des Denkens. Dieses letztere ist nur an dem natürlichen und unabtrennbaren Leibe der Logik, an der Sprache, zu lernen. Indem man die Sprache studiert, studiert man implicite das Denken; indem man sich in der Sprache übt, übt man sich im Denken selbst." (E. v. Hartmann.) Im wesentlichen haben eben die Verknüpfungsarten des Denkens ihr annähernd vollständiges Abbild in den Verknüpfungsarten einer normal ausgebildeten Kultursprache. Urteile in Worten ausgedrückt sind Sätze. Sätze bilden, in welchen die Beziehungen, die das Denken zwischen den Anschauungen und Begriffen feststellt, zum Ausdruck kommen, heißt sprechen. Alle wirkliche Sprache besteht im Sprechen. Sprechen ist lautes Denken, der mittelst des Lautes zur Erscheinung gelangende Denkprozeß.

Die Empfindungen liefern dem Denken den Stoff. Sie sind das einzige, was dem Bewußtsein ursprünglich und durch den Assoziations- und Reproduktionsprozeß gegeben ist. Ein Komplex regelmäßig verbundener Empfindungen ist das Reale, was wir einen Gegenstand oder ein Ding nennen.

Die Gesetze des wahren, allein gültigen Denkens, als der durch die Sprache zu voller Reife entwickelten Erkenntnisform, stellt die Logik dar, indem sie dieselben aus den zu wissenschaftlicher Erklärung führenden Denkakten abstrahiert. Die Grundoperationen des Denkens sind: Vergleichung, Urteil, Begriffsbildung. Die

Erkenntnis ist das Produkt des als objektiven Inhalts empirisch gegebenen Materials und des im Denken subjektiv wirksamen logischen Faktors.

Insofern nur diejenigen Denkakte d. h. Verknüpfungsweisen der Vorstellungselemente in Betracht kommen, aus denen, wie der Erfolg lehrt, wahre, d. i. widerspruchslose Erkenntnis folgt, so sind die allgemeinen Urteile, welche das Gemeinsame, Konstante in ihnen zusammenfassen, zugleich die idealen Normen des bewußten Denkens, d. h. Regeln für die Beurteilung der Richtigkeit und Allgemeingültigkeit der einzelnen Denkakte. Hierher gehören die für das Denken allgemeingültigen Gesetze:

1. der Identität oder Einstimmigkeit: *A* ist *A*, omne subiectum est praedicatum sui, jede Größe ist sich selbst gleich;

2. des Widerspruches: *A* ist *B* und *A* ist nicht *B*, kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr sein; was bejaht wird, darf nicht verneint werden. Anderseits ist von kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen das eine wahr und das andere falsch oder umgekehrt, ein Drittes ist ausgeschlossen (principium exclusi tertii, Prinzip der Dualität);

3. der Satz vom zureichenden Grunde; jedes Urteil muß einen Grund haben; die zureichenden Gründe des Bejahens und Verneinens liegen in den realen Verhältnissen der kausalgesetzmäßig zusammenhängenden Dinge.

Aristoteles, der Begründer der Logik, suchte die Gesetze des Denkens aus den Gesetzen der Sprache abzuleiten. Auch für Kant war die Sprache der Leitfaden, an dem er die Formen des Denkens glaubte gewinnen zu können. Die Gesetze und Formen der Sprache sind das

Ergebnis der Gesetze des Denkens. Die Sprachen leisten indes in der lautlichen Wiedergabe des Denkprozesses nicht gleich Vollkommenes. Die in dieser Richtung unvollkommensten der uns bekannten Sprachen sind diejenigen, welche nur aus einsilbigen, unveränderlichen Wurzeln bestehen und Bedeutung und Beziehung nur durch die Stellung der Wurzeln, durch die Betonung sowie durch die begleitende Geste ausdrücken. Es gibt also keinen Unterschied zwischen Wurzel und Wort, keine Unterscheidung der Redeteile, weder eine Deklination noch eine Konjugation. Zu diesen sogenannten isolierenden Sprachen gehört z. B. das Altchinesische und Siamesische.

In anderen Sprachen werden ganz bestimmte Wurzeln, welche nur die Beziehungen der Begriffe zueinander ausdrücken, an die ihre Selbständigkeit bewahrenden Begriffswurzeln angefügt, weshalb man sie agglutinierende (gleichsam anleimende) nennt. So heißt *késch* ungarisch „Messer“, *késch-ek* „die Messer“, *késch-ek-nek* „den Messern“. Zu dieser Sprachfamilie gehören die turanischen oder finnisch-tatarischen Sprachen. Die Hauptzweige dieser Familie sind der finno-ugrische Zweig, der das Tungusische und Finnische (darunter auch Magyarisch) umfaßt, der mongolische, türkische und samojedische Zweig.

In den sogenannten flektierenden Sprachen endlich, zu denen die arischen und semitischen gehören, kann keine nennende (prädikative) Wurzel an sich ein Wort bilden, sondern dieses entsteht erst in Verbindung mit einer formbezeichnenden, deutenden (pronominalen) Wurzel. Um z. B. von *luc* leuchten ein Substantivum zu bilden, war es nötig, eine solche Wurzel hinzuzufügen, welche andeuten sollte, daß die in der Wurzel liegende Benennung von

einem wahrgenommenen Gegenstande ausgesagt werden sollte, also *luc-sa* = leuchten da = Licht, *lux*. Die hier antretenden Beziehungslaute waren ursprünglich auch prädikativ, d. h. sie hatten ihre eigene Bedeutung, verfielen dann aber zu bloßen Suffixen, und diese sind nun mit den prädikativ gebliebenen Wurzeln so verwachsen, daß sie beide durch die Verschmelzung ihre Selbständigkeit verloren haben. In den Wörtern: *arare, ἀρουν, arjan, to ear, aratrum, αρατρον, aratio, αρωσις, era*, Erde, *earth, arvum, αρουρα, armentum*, Arbeit, *ars, arma, ερετης* ist *ar* die prädikative Wurzel, welche in jeder Zusammensetzung dieselbe Grundvorstellung: pflügen ausspricht. Alle übrigen Bestandteile der Wörter sind rein formal, gehören zur Wortbildung. Außer den Flexionsendungen dient dann noch die Veränderung des Wurzelvokals zum Ausdruck der Beziehung, z. B. binde, band, gebunden, Binde, Band, Bund.

An diesem Beispiele zeigt sich auch, wie die vergleichende Sprachwissenschaft durch die klare Einsicht in den Gegensatz zwischen Wurzeln und Flexion zu Ergebnissen auf dem Gebiete der Ethnographie (Völkerkunde) führte. Die Sprache wird zu einem Erkenntnisgrunde des Zusammenhanges und der Verwandtschaft der Völker. Denn die Übereinstimmung vieler Sprachen, welche sowohl aus einer Anzahl ihnen allen gemeinsamer prädikativer Wurzeln, als besonders aus der auf gleichem Prinzip beruhenden Flexion (Anschmelzung von demonstrativen oder pronominalen Wurzeln) sich erkennen läßt, beweist den gemeinsamen Ursprung der betreffenden Sprachen und ihrer geistigen Träger, der Völkerindividuen. So hat sich lediglich aus der Sprache die gemeinsame Abstammung der

Iranier, Inder, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Litauer und Slaven ergeben, welche zusammen die sogenannte arische oder indoeuropäische Völkerfamilie bilden. Ob auch die Semiten der arischen Völkerfamilie einzuordnen sind, ist noch eine offene Frage. Die meisten der semitischen Sprachen sind ausgestorben, so das Phönizische, Aramäische, Chaldäische und Hebräische. Von Bedeutung ist heute nur noch das Arabische.

Endlich sei noch in diesem Zusammenhange die mit vielem Grunde ausgesprochene Vermutung erwähnt, daß uns in der Stufenfolge der Sprachfamilien vom einsilbigen Chinesisch zu den agglutinierenden turanischen und endlich zu den semitischen und arischen Sprachen die Geschichte der gesamten Sprachentwicklung entgegentritt. Danach wäre jede Flexionssprache einmal agglutinativ, jede agglutinative Sprache einmal einsilbig gewesen.

Auf dieser einsilbigen Stufe ist die Grammatik im wesentlichen Syntax. Die Entwicklung der Flexion ist erst das Ergebnis der Syntax, gleichwohl war die Flexion schon in ursprachlicher Zeit im Prinzip abgeschlossen. Eine rationelle Darstellung des Sprachbaues muß vom Satze ausgehen und an ihm die Formenlehre zur Anschauung bringen.

Da es für unsern Zweck hier genügt, die Gesetze des Denkens nur insoweit zu betrachten, als sie in den sprachlichen Formen Ausdruck gefunden haben, so knüpfen wir zunächst an Aristoteles an. Nach ihm sind die allgemeinsten Grundbegriffe (Kategorien) die Arten der Aussagen vom Seienden. Durch Zergliederung des Satzes fand er den Begriffsformen entsprechend zehn allgemeine Aussageformen. Es entspricht

dem Substantiv:

1. die Substanz (*ουσια*);

dem Adjektiv nebst dem Zahlwort:

2. die Größe (*ποσον*),
3. die Beschaffenheit (*ποιον*),
4. das Verhältnis (*προς τι*);

den Adverbien des Ortes und der Zeit:

5. der Raum (*που*),
6. die Zeit (*ποτε*);

dem Verbum intransitivum:

7. die Lage (*κεισθαι*);

dem Perf. passiv.:

8. haben (*εχειν*);

dem Aktivum:

9. tun (*ποιειν*);

dem Passivum:

10. leiden (*πασχειν*).

Die Vorstellungen, die im Satze zu einem gültigen Urteil verknüpft resp. im negativen Urteile aus der versuchten Verbindung gelöst werden, sind der Subjektsbegriff und der Prädikatsbegriff. Jener ist eine Gesamtvorstellung, ein Gegenstandsbegriff (nomen substantivum, *ονομα*), dieser eine Teilvorstellung, ein Tätigkeitsbegriff oder eine aus diesem sich ergebende bleibende Eigenschaft resp. ein Zustand (verbum, *ρημα*).

Der eigentliche Kern der Sprache ist das Verbum oder Tätigkeitswort, aus welchem, wie wir sahen, der Gegenstandsbegriff erst hervorwuchs. Wegen dieser verbalen Grundbedeutung kann nun auch ein Nomen substantivum oder adjectivum den Prädikatsbegriff bilden. Das Urteil, die Taube ist ein Vogel, besagt eben zunächst nichts anderes

als die Taube fliegt, dann erst mit der Verallgemeinerung: sie gehört zu der bestimmten Art von Tieren, welche fliegen; die Sonne ist leuchtend heißt die Sonne leuchtet.

Die vom denkenden Bewußtsein vollzogene Beziehung des Prädikatsbegriffs auf den Subjektsbegriff und die Verknüpfung (Synthese) beider zu der Einheit des Urteils wird durch die Kongruenz des Verbums mit dem Subjekt bezeichnet. Hierdurch wird die enge Verbindung ausgedrückt, in welcher der Tat- oder Zustandsbegriff mit Individualbegriffen steht. Die pronominale Personalendung deutet auf das Subjekt als die in dem Vorgange wirkende oder Veränderung erleidende Kraft.

Indes nicht jedes Urteil braucht die Verknüpfung von Subjekts- und Prädikatsbegriff in grammatischer Form auszudrücken. Die Kinder verwenden in ihren allerersten Sprechversuchen das bloße Wort als Satz und bringen das logische Prädikat durch den Empfindungston zum Ausdruck. Die Interjektionen wie: *au, ah, pa* u. a. enthalten vollwertige Urteile, obwohl sie in grammatischer Beziehung weder ein Subjektsnomen noch ein Prädikatsverbum enthalten. Diese impulsiv hervorbrechenden Gefühlslaute sind eben gleich gewissen Gebärden symbolische Ausdrucksmittel geworden und werden als Aussagen der den Laut ausstoßenden Person über eine sie beherrschende Empfindung des Schmerzes, des Staunens, der Verachtung u. a. unmittelbar verstanden.

Gleichsam verbale Interjektionen sind die impersonalen Urteile, welche Natureindrücke bezeichnen wie: es[1])

---

[1]) „Es" dient nur zur formalen Verstärkung der Personalendung, wie es ja auch den Satz einleitet, wenn das Verbum dem Subjekt

blitzt, es donnert, es rauscht. Auch hier ist der Redende als das Subjekt des Wahrnehmungsaktes zu ergänzen.

Die unpersönliche Urteilsform erscheint dadurch bedingt, daß die nach Analogie menschlicher Betätigungsweise erfolgte Auffassung des Naturvorganges als Wirkung einer Kraft nicht auf ein bestimmtes tätiges Subjekt ausgedehnt werden kann, sondern nur für das Geschehen als solches Berechtigung hat. Ebendaher ist als logisches Subjekt die den Eindruck erleidende Person zu ergänzen, die dann weiter bei einigen Impersonalien auch grammatisch ausgedrückt und im Akkusativ oder Dativ hinzugefügt wird, wie: mich dürstet, mich friert, mir deuchte, es geht mir gut u. a.

Das Verbum enthält entweder eine Beziehung auf den Zeitpunkt des Aussagens (präsentische Darstellung) oder auf die Zeit einer andern Handlung, die vor dem Aussagen liegt (historische Darstellung) und für beide Zeitpunkte kann das Ausgesagte gegenwärtig (gleichzeitig), vergangen (voraufgehend) oder zukünftig (nachfolgend) sein. (Tempora.)

Die als sogenannte Kopula dienenden Hilfszeitwörter sein, werden, scheinen, erscheinen, gehalten werden, genannt werden, heißen, erwählt werden u. a. dienen dazu, wie sonst die affirmative oder negative Behauptung des eigentlichen Verbums, die subjektive Auffassung des Redenden über die Geltung und den Wahrheitswert des

---

vorangeht und daher zunächst seine Bestimmtheit vermissen läßt. Doch kann das Verbum auch den Aussagesatz ohne „es" eröffnen, z. B. Goethe: Sah ein Knab' ein Röslein stehn. Das braune Mädel das erfuhr, Vergingen ihr die Sinnen. So gehts in der Welt; weiß kein Mensch, was aus den Dingen werden kann.

ausgesprochenen Urteils zum Ausdruck zu bringen. Die Verbindung und Beziehung zwischen zwei Vorstellungen oder Begriffen kann nämlich der Redende auf Grund einer Wahrnehmung als eine tatsächliche (Indikativ), oder auf Grund der bloßen Vorstellung als eine mögliche oder erwartete (Konjunktiv und Optativ), oder auf Grund eines Willensaktes als eine gewollte (Imperativ) aussagen. (Die Frage sucht nach einer dieser Beziehungen ein Urteil herbeizuführen, wobei der Wunsch des Fragenden nach einer bestimmten Aufklärung nicht in besonderer Aussageform zum Ausdruck kommt.)

Alle Tätigkeitswörter sind ursprünglich intransitiv, da ja, wie wir sahen, die Verbalwurzel die Tätigkeit nur im allgemeinen als einen noch schwebenden Begriff bezeichnete. Der Begriff individualisierte sich dann in der an dem Objekt der Tätigkeit hervorgerufenen Wirkung und Modifikation. Indem endlich der Mensch durch Vermittlung des Werkzeuges sich selbst als den Tätigen, als lebendige Kausalität erfaßte, kam er zu dem Urteil: ich grabe die Grube. Die zufolge früherer Erfahrungen wahrgenommene Wirkung seiner Tätigkeit wird nun zu einem bestimmenden Grunde erneuerter Tätigkeit, d. h. die vorgestellte, gedachte Wirkung wird Ziel und Zweck der Tätigkeit, und die durch Erfahrung bekannten Ursachen der gewollten Wirkung werden nun die Mittel zum Zweck.

Wie die Sprache zwischen wahrgenommener und vorgestellter Tätigkeit durch den Modus Verbi unterscheidet, so unterscheidet sie auch zwischen wahrgenommenen und vorgestellten Wirkungen resp. Objekten durch die Flexion des Nomen.

Der Nominativ, gebildet durch das Pronominalsuffix — *sa* = da, hier, ist der Kasus der Wahrnehmung. Der Akkusativ, gebildet durch Anhängung des Pronominalstammes der 1. Pers. Sing. — *ma* und — *ama*, ist der Kasus der Vorstellung.[1])

Durch den Nominativ wurde ein Gegenstand der Anschauung bezeichnet, und so ward er der natürliche Kasus des Subjekts als des wahrgenommenen Trägers der Tätigkeit und des prädizierten Anschauungsgegenstandes.

Jede nähere Bestimmung der Tätigkeit eines Subjekts in Bezug auf Zeit, Raum, Größe, Beschaffenheit und irgend welche Umstände ist dagegen eine Vorstellung von der Art der Tätigkeit, sowohl im Geiste des Redenden als auch im Sinne des Subjekts, und so konnte überall der Akkusativ, der Kasus der Vorstellung, als die natürliche und allgemeine nominale Ergänzung einer Handlung eintreten. (Determinierender Akkusativ.) Indem er naturgemäß auch die vom Subjekt vorgestellte oder gewollte Wirkung, das Ziel der Tätigkeit, bezeichnete, trat er als Kasus des Prädikatsverbums mehr und mehr in Gegensatz zum Nominativ und ward der Kasus des Objekts, insofern es von der Tätigkeit affiziert oder produziert wird.

Je enger bestimmte Formen die Vorstellungen in den Urteilen annahmen, desto weniger konnte der in seiner ursprünglichen Bedeutung gerade dadurch allmählich verblassende Akkusativ zur Bezeichnung ausreichen. Die sich vermannigfachenden Beziehungen der Begriffe erforderten für den adäquaten Ausdruck eine Arbeitsteilung, und neue

---

[1]) Siehe Gerh. Heinr. Müller, Über den Akkusativ, in der Zeitschrift für Völkerpsychologie, XIII. 1 und 2.

Kasus (Dativ, Ablativ, Lokativ, Instrumentalis) und endlich präpositionale Ausdrücke mußten die Funktionen übernehmen.

Die formale Verknüpfung einer inhaltlich zusammengehörigen Gruppe von Sätzen, welche nach ihrem logischen Werte geordnet die auf- und absteigende Gedankenreihe ebenmäßig in Vorder- und Nachsatz ausdrücken, heißt Periode. Ihrem logischen Charakter nach unterscheidet sie sich von der parataktischen Satzform dadurch, daß ihr Gedankeninhalt sich zur Einheit einer Gesamtvorstellung zusammenschließt, während der Gedankeninhalt in parataktischer Satzform auch für das zusammenschauende Denken mehr in der Vereinzelung seiner Teilvorstellungen bleibt. Während dem Lateinischen die periodische Schreibart eigentümlich ist, eignet der deutschen Sprache die parataktische Schreibweise.

Die ästhetische Wirkung der Periode beruht wie die alles Kunstschönen darauf, daß die Mannigfaltigkeit der Glieder durch einen sie beherrschenden Hauptgedanken zur Einheit eines in sich abgeschlossenen Ganzen verbunden ist. Die kunstvolle Ineinanderfügung der Gedanken in hypotaktischer Satzform hat sich natürlich erst allmählich mit zunehmender Bereicherung der Ideenwelt aus der einer älteren Sprachperiode sowie einfacheren Redeweise eigentümlichen, in schlichter und loser Aneinanderreihung der Vorstellungen bestehenden parataktischen Satzform entwickelt. Sie ist der Ausdruck gesteigerter Denkkraft, welche eine weitere Bewußtseinssphäre beherrscht, d. h. ohne besonderen Kraftaufwand eine größere Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Beziehungen gleichzeitig als Einheit, als zusammengehöriges Ganzes zu erfassen vermag.

Die Darstellung behandelt einen tatsächlich und erfahrungsmäßig gegebenen Stoff und verfährt erzählend, wenn sie eine zeitlich zusammenhängende Reihe von Naturvorgängen, Ereignissen, Handlungen zur Anschauung bringt; beschreibend und schildernd, wenn sie das räumlich Koexistierende, ruhende Zustände, Situationen, Charaktere zeichnet.

Die Abhandlung vermittelt das Verständnis eines allgemeinen Gedankenzusammenhanges. Sie kann annehmen die Form einer Begriffsbestimmung, Entwicklung und Erläuterung, Beweisführung, Vergleichung, Kritik und Würdigung, indes abgesehen von der Form der Begriffsbestimmung auch auf das Gebiet des Tatsächlichen und Historischen Anwendung finden.

Die Schönheit des prosaischen Stiles beruht auf der Klarheit und Folgerichtigkeit der Gedanken sowie auf der Sprachrichtigkeit und Anschaulichkeit des Ausdrucks, so daß Phantasie und Verstand gleichmäßig zu produktiver Mittätigkeit angeregt werden.

III. Kapitel.

Die Entwicklung der Schrift.

Die Schreibekunst steht unter allen Künsten am engsten mit der Bildung des Menschen in Verbindung. Kultur und Zivilisation können in einem Volke nur zugleich mit der Schriftbildung anheben. Die Schreibekunst gehört daher zu den ersten Unterrichtsmitteln, welche die

Schule gewährt. Den Grad der Bildung eines Volkes mißt man nicht selten auch nach der Anzahl derjenigen, welche nicht lesen und schreiben können.

Da die Schrift aus uralter, vorgeschichtlicher Zeit stammt, so führt die Sage die Erfindung der Schrift auf die Götter zurück. Indes beweist schon ihre allmähliche Ausbildung und Vervollkommnung, daß sie wie die Sprache eine Schöpfung des menschlichen Geistes ist. Ja ihre Geschichte ist in großem Maßstabe die Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit.

Ihrem Wesen nach beruht die Schrift auf der Übertragung der Sprache aus der Sphäre des Ohres in die des Auges; sie ist Darstellung der Sprache durch sichtbare Zeichen.

Wir wollen nun in der Kürze sehen, wie es dem Menschen möglich geworden ist, die Sprache auch mit dem Auge aufzufassen. Als Vorstufen der Schriftbildung sind Merkzeichen auf Geräten, Waffen und Grabmalen, Kerben und Knoten sowie Loszeichen aufzufassen, wodurch Anknüpfungspunkte für gewisse bekannte Vorstellungen gewonnen wurden. Die dem Gegenstande eingeprägten sichtbaren Zeichen sollen mahnen und erinnern an die Wesen, Vorstellungen und Gedanken, auf welche sie hindeuten.

So macht sich der Indianer an einem Baume für jeden erbeuteten Skalp ein Zeichen durch einen Einschnitt und unterscheidet dabei getötete Männer oder Weiber durch besondere Formen der Striche. In ähnlicher Weise machten die alten Deutschen bestimmte Zeichen für Zahlen auf ihrem Kerbholze.

Die Art der Bezeichnung durch Knoten in Schnüren (sogenannten Befehlsstäben) geht schon weit über bloße

Zahlenbegriffe hinaus und kann, insofern sie unmittelbar mit Vorstellungen verbunden sind, d. h. Gedächtniszeichen einer Rede sind, schon recht eigentlich Knotenschrift genannt werden. Ihr rohester Anfang ist gewissermaßen der ins Taschentuch geknüpfte Erinnerungsknoten. Durch die Knoten lassen sich die Einheiten, durch Gestalt und Farbe Kategorien unterscheiden. Mit Hilfe des Gedächtnisses läßt sich die Bedeutung solcher „Zählschnüre" festhalten. Die Chinesen haben diese Knotenschrift sinnreich ausgebildet, und dieselbe hat sich sogar bis auf die Gegenwart bei den Volksstämmen in den Gebirgen von Südchina erhalten. Besonders kunstreich war dieses Knotenschürzen in Mexiko und Peru entwickelt.

Weitere Anfänge der Schreibekunst enthält die Bilderschrift, d. i. die bildliche Darstellung von Gegenständen des Gesichtskreises. Zunächst wird hier ein ganzes Wort durch Abbildung des Gegenstandes, welchen es bezeichnet, wiedergegeben.

Eine weitere Entwicklungstufe der Schriftbildung kann die ideographische genannt werden. Die Bilder dienen zur Bezeichnung und Veranschaulichung von Begriffen und Handlungen, werden somit zu Sinnbildern, Symbolen und wenden sich nicht mehr an den äußern Sinn, sondern an das Gedächtnis. Ein Paar ausschreitende Beine dienen zur Bezeichnung des Gehens, ein Kreis zur Bezeichnung der Ewigkeit, ein Mann ohne Kopf zur Bezeichnung des Todes; die Treue wird durch das Bild eines Hundes, die Wachsamkeit durch das eines Hahnes ausgedrückt.

So kamen gewisse Sinnbilder zur allgemeinen Geltung. Durch geschickte Zusammenstellung derselben konnte man

dann die durch sie bezeichneten Vorstellungen in ähnlicher Weise in Zusammenhang bringen, wie die Begriffe in einem Satze.

Diese symbolisierende Schrift zeigt sich in ihren rohen Anfängen bei den Indianern; sie hat sich aber auf eine sehr sinnreiche Weise bei vielen Völkern des Altertums entwickelt. Alle Völker der Erde neigen mehr oder weniger zum Aufsuchen von Sinnbildern.

Das Eigentümliche dabei ist, daß auch die bestimmte Form und Bedeutung, in welcher die Symbole auftreten, vielfach übereinstimmen. Das Händegeben ist z. B. auch den Wilden ein Zeichen der Freundschaft. Auch auf dieser Stufe ist die Schriftbildung bei einigen nordamerikanischen Indianerstämmen stehen geblieben, z. B. bei den Mikmaks. In diesem Schriftsystem der gemalten Symbole, dem sogenannten Kekinowin, ist in Wien ein Werk von 5701 verschiedenen Zeichen veröffentlicht. Beispielsweise wird in dieser Schrift ein Krieger bezeichnet durch das Bild einer Sonne mit Augen, Nase und Beinen, weil er so kühn und stark wie die große Leuchte des Tages sein muß.

Neue Begriffszeichen werden durch Aneinandersetzung von zweien oder mehreren gebildet, von denen eines die Gattung, das andere die Art bezeichnet. So wird in der alten chinesischen Schrift eine verheiratete Frau durch die beiden verbundenen Begriffszeichen für „Weib“ und „Besen“ bezeichnet, der König durch die Zeichen für groß und Mann. Diese mit den Bilderreihen verknüpften Vorstellungen waren natürlich, wie sie der Eigenart der Auffassung entsprangen, auch nur für einen kleinen Kreis selbst unter den Zeit- und Stammgenossen verständlich.

Auch bei den Ägyptern war die Bilderschrift anfangs bloße Abbildung von Gegenständen, also malende Schrift. Nachdem sie sodann auch die ideographische Schriftweise entwickelt hatten, gelang es ihnen indessen, wie auch den Chinesen, den Völkern der Keilschriften und den Mexikanern an Stelle der Ideen und Begriffe die Laute zu symbolisieren. Hiermit war das Prinzip gefunden, welches die Schriftbildung zur höchsten Vollkommenheit führte, zu der Schriftstufe, die wir die phonetische nennen. Aber auch hier fand ein allmählicher Entwicklungsprozeß statt. Wie wir naturgemäß unsere Worte nicht in Buchstaben, sondern in Silben teilen, so wurden zunächst die einzelnen Silben durch je ein Wort und Bild wiedergegeben, das mit der gleichen Silbe begann. Für den Eingeweihten vereinfachte sich damit die Schrift durch die Fixierung typischer Zeichen; für den Fremden wurde sie freilich hierdurch nur rätselhafter, rebusartiger, geheimnisvoller und sie blieb daher in den Händen der Priester, der eigentlichen Träger der Schriftbildung.[1]) Die alten Mexikaner haben diese Stufe der Schriftentwicklung nicht ver-

[1]) „Die Enträtselung der Hieroglyphen ist durch nichts mehr gefördert worden als durch die erklärenden Bilder, welche die Ägypter dem buchstabierten Lautwert eines Wortes hinzuzufügen pflegten. Alle Hieroglyphenschrift ist Text mit begleitender Illustration. Gewisse grammatische Abstrakta ausgenommen, die sofort verständlich sein mußten, wird jedes Wort erst buchstabenmäßig geschrieben und dann durch ein Bildchen, welches die Begriffsklasse, zu der es gehört, bezeichnet, des weiteren erläutert und sichergestellt. Hinter dem buchstabierten Namen einer Blume steht das Pflanzenbild; hinter der buchstabierten Bezeichnung irgend einer Arbeit das Tätigkeitsbild. Da es solcher determinierender Illustrationen mehrere Hunderte gibt, welche sich als ebensoviel stehende Zeichen fortwährend wiederholen, so ist die Zuweisung eines Wortes an seine Begriffsklasse verhältnismäßig leicht.“ (Abel.)

lassen. Dagegen waren es die Perser, die erfindungsreich aus der Keilschrift der Altbabylonier und Assyrer in ähnlicher Weise wie die Japanesen aus der Wortschrift der Chinesen ein Alphabet herauszogen. Andererseits waren es die phönizischen Ansiedler im Nil-Delta, welche aus der Hieroglyphenschrift der Ägypter das sogenannte phönizische Alphabet von 22 Buchstabenzeichen entnahmen. Auf dem vielleicht ältesten Monumente der Welt, einem ägyptischen Grabsteine, aus einer Zeit, die mehr als 6000 Jahre zurückdatiert wird, jetzt in Oxford befindlich, sind die hieroglyphischen Charaktere nicht allein als Bildzeichen und Ideographen, sondern auch bereits als Bezeichnungen von Silben und Buchstaben gebraucht, indem der Name des Königs in Buchstaben geschrieben ist. Aber bei dem konservativen Charakter der Ägypter machten sie von diesem neuen Prinzip keinen weiteren Gebrauch. Was die Ägypter selbst unterließen, wurde von den wißbegierigen und praktisch gewandten Fremden vollbracht. Die Priester hatten bereits das Malen der Hieroglyphen in eine Art Kursivschrift umgewandelt. An Stelle des vollständigen Bildes gaben sie nur die allgemeinen Umrisse, nur das Merkmal desselben wieder. Aus dieser sogenannten hieratischen Schriftform entwickelten nun die Phönizier ihre Buchstabenzeichen, indem diese den bloßen Laut darstellen, mit welchem der Name des in der ursprünglichen Hieroglyphe abgebildeten Gegenstandes beginnt. Aus dem Bilde des Adlers in der alt-ägyptischen Monumentalschrift ist mit Beibehaltung der charakteristischen Hauptlinien zunächst die kursive Gestalt dieses Bildes und aus dieser Form das *A* der phönizischen Schrift hervorgegangen, welches dann unserem Schrift-

zeichen für *A* zugrunde liegt. Das Bild eines Löwen galt den Ägyptern zur Bezeichnung des *L*-Lautes. Indem die Phönizier sein kursives ägyptisches Zeichen adoptierten, entstand unser *L*. Unserem *C* liegt das Bild eines Gefäßes mit einem Henkel, unserem *E* das Bild einer Hürde, unserem *F* das Bild einer Hornschlange usw. zugrunde.

Die Phönizier überbrachten ihr Alphabet wie auch das Maß- und Gewichtssystem des Orients den Hebräern und nach Herodot (V, 58) den Griechen. Die neuesten Ausgrabungen in Knosos auf Kreta, wo mehr als 2000 mit Schrift bedeckte Tontäfelchen gefunden sind, scheinen indes zu beweisen, daß die mykenische Schrift älter ist als die phönizische. Ist dieselbe auch noch nicht entziffert, so ersieht man doch, daß die Kretenser der mykenischen Periode „zwei Schriftgattungen im Gebrauch hatten, eine hieroglyphische Bilderschrift und eine Zeichenschrift, die sich aus jener Bilderschrift entwickelt zu haben scheint und augenscheinlich für die Silben der gesprochenen Rede eigene Zeichen besitzt, also dem phönizischen Alphabet mit seinen Lautzeichen schon nahe steht“. So vermutet man, daß im Reiche des Minos die Schrift erfunden worden, deren auch wir uns heute bedienen, und daß das phönizische Lautalphabet aus dem kretisch-mykenischen Silbenalphabet sich entwickelt hat. Auch auf dem Boden von Troja hat man Spinnwirtel gefunden, die mit einzelnen Zeichen einer alten Schrift beschrieben sind. Ferner ist auch auf dem festländischen Boden Griechenlands neuerdings vorhomerische und vorhellenische Schrift durch Funde zu Orchomenos in Böotien zutage gefördert worden. Diese Schriftzeichen stimmen mit den auf Kreta gefundenen überein. Die einzige Stelle im Homer, in der

des Schreibens gedacht wird, findet sich in der Ilias VI, 168 ff. Die Schrift ist daher mindestens so alt wie Homer, womit Wolfs Prolegomena zu Homer in ihren Grundvoraussetzungen widerlegt sind. Die Griechen verhielten sich auch nach dieser Richtung hin nicht bloß aufnehmend. Sie veränderten das Alphabet in ihrem Geiste und gaben ihm zuerst das Vokalsystem, indem sie vier als Konsonantenzeichen für sie unbrauchbare Buchstaben für die vier Vokale *a, e, i, o* verwandten und für *u* ein neues Zeichen durch Einführung der Silbe in die Schrift statt des bloßen Konsonanten bildeten. Dieses aramäisch-hellenische Alphabet kam durch Vermittlung der griechischen Kolonien dorischer Abkunft in Sizilien und Süditalien zu den Römern, deren Alphabet daher auch die spezifisch dorischen Zeichen *R* und *Q* aufweist.

Durch die Römer kam endlich das Alphabet zu den germanischen Volksstämmen. Am Rhein fand wahrscheinlich zu Anfang unserer Zeitrechnung mit Benutzung des lateinischen Alphabets die Erfindung der Runen statt, wie man die Schriftzeichen wegen ihres geheimnisvollen Charakters nannte. Sie sind die ältesten Sprachdenkmäler aus altgermanischer Vorzeit. Anfangs nur der Losung und Zauberei dienend, wurden sie bald als Schriftzeichen verwendet. Diese altgermanische Schrift ist uns besonders auf großen Malsteinen (Runensteinen) erhalten, welche die Gräber germanischer Häuptlinge bezeichnen oder als Opferstätten in heiligen Hainen aufgerichtet wurden. Da sie an die altdeutsche Götterlehre anknüpfte und der Charakter der Zauberei an ihr haften blieb, so bekämpften die Geistlichen die Anwendung derselben und es gelang ihnen wirklich, die Runen durch die lateinische Schrift zu verdrängen.

So ist also die Lautschrift das Ergebnis Jahrhunderte langen Nachdenkens, und nachdem sie gefunden, hat ein einziges von Volk zu Volk, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanztes Alphabet für alle zivilisierten Völker ausgereicht und reicht im wesentlichen auch heute noch aus. Anfänglich nur in den allerengsten Kreisen verbreitet und mit dem Zauber des Geheimnis- und Weihevollen umgeben, ist die Schriftbildung ganz allmählich in immer weitere Volkskreise gedrungen und zu einem Gemeingut geworden.

Im Zustande der Schriftlosigkeit ist der Mensch an die Gegenwart hingegeben, durch die Schrift wird ihm die Vergangenheit zur lebendigen Gegenwart. Sie stützt das Gedächtnis der Geschichte und vermittelt das Erbe von Jahrtausenden. Der Wahrheit umschließende Gedanke, durch die Schrift verkörpert, erhält Dauer für alle Zeiten. Über die engen Grenzen seines Lebens hinaus vermag der Mensch durch die Schrift noch belehrend, erhebend, veredelnd zu wirken und was die Natur ihm versagte, Ewigkeit zu gewinnen.

Körper und Stimme leiht die Schrift dem stummen Gedanken;
Durch der Jahrhunderte Strom trägt ihn das redende Blatt.

IV. Kapitel.

Das vorwissenschaftliche Denken.

Das unentwickelte Bewußtsein des Naturmenschen vermag noch nicht zu klaren Vorstellungen über sich und seine Umgebung zu gelangen.

Schutzlos den Naturgewalten preisgegeben schwankt der Naturmensch zwischen Furcht und Hoffnung, Angst und Grauen, da er nie weiß, ob jede einzelne der Naturmächte sich ihm feindlich oder freundlich erweisen wird. Ganz besonders aber mußte der in das blühende Leben gewaltsam eingreifende Tod in ihm das Gefühl erwecken, daß er unfaßbaren Mächten unterworfen sei und ihnen Verehrung schulde, sei es um sie sich geneigt zu machen, sei es um sich ihr Wohlwollen zu erhalten, indem er sich für die von ihnen gespendeten Segnungen dankbar zu erweisen suchte. Das noch unbestimmte, gleichsam schwebende Gefühl der Abhängigkeit von unberechenbaren Naturgewalten erhielt eine festere Form in Verbindung mit den an der Tatsache des natürlichen Todes sich bildenden Seelenvorstellungen, die wiederum durch die Erscheinungen des Traumes und durch krankhafte Sinnestäuschungen, durch den Zustand der Ekstase gestützt und beglaubigt wurden.

Der schon bei den Naturvölkern vorhandene Glaube an das persönliche Fortleben der Seele nach dem Tode führt hier zunächst zu der Vorstellung einer Geisterwelt der Abgeschiedenen, die in geheimnisvoll unsichtbarer, daher grauenerregender Weise in den verschiedenen Naturdingen

fortwalten und in die einzelnen Lebensbeziehungen zu Nutzen oder Schaden der Lebenden eingreifen. Ihre Gunst zu erwerben bildet sich ein Ahnenkultus aus mit allen Formen religiösen Aberglaubens und magischer Priestereinwirkung und Priesterherrschaft. Ihr Wesen wird dem Charakter entsprechend gedacht, den sie im Leben bewiesen. Überdies herrscht die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen nur so lange noch fortexistieren, als sich die Überlebenden ihrer erinnern. So wird naturgemäß dem Geiste des großen Häuptlings, der den Stamm mächtig und kraftvoll gelenkt und vor Feinden geschützt hat, dessen Andenken sich am längsten bewahrt, die höchste Verehrung zu teil. Seine Taten bleiben in aller Erinnerung und werden in der Überlieferung noch vergrößert und ausgeschmückt. Wie er im Leben der Hort seines Stammes war, so bleibt er es auch nach seinem Tode — kurz der verehrte, mächtige Geist des Ahnen wird zum Gott des Stammes. Die abstrakte und nicht anschauliche Vorstellung eines immateriellen Geistes liegt aber dem Naturmenschen noch völlig aus dem Bereiche seiner Fassungskraft. Das naive Bewußtsein vermag noch nicht zwischen dem Geistigen und Natürlichen zu trennen, das Walten höherer Wesen fällt daher für ihn völlig zusammen mit den gewaltigen Erscheinungen und Wirkungsweisen der ihn umgebenden Natur. Wie bei den einzelnen Individuen, so erwacht eben auch bei den Völkern die Phantasie früher als der kritische, die Dinge nach ihrem realen Zusammenhange von Ursache und Wirkung auffassende Verstand. So gilt ihm die ganze Natur für belebt, und auch das höchst verehrte Wesen wird in einer Naturerscheinung angeschaut und mit dieser zur unter-

schiedslosen Einheit verbunden. Die religiösen Vorstellungen verschmelzen völlig mit den unmittelbaren sinnlichen, und indem das Natürliche selbst als lebend oder wirkend aufgefaßt wird, geht die diese Anschauung ursprünglich vermittelnde Vorstellung von Ahnengeistern allmählich verloren. Die Gottheit wird mit der Naturerscheinung schlechthin identifiziert. Der Charakter der Geister und Götter wird daher jetzt nach Anleitung der mit kindlicher Einfalt betrachteten Naturerscheinungen, mit denen ihr Wesen zu einer Einheit zusammenfließt, gedeutet und immer bestimmter gegeneinander abgegrenzt. In einem allmählichen Differenzierungsprozesse ordnen sie sich in einer Abstufung des Ranges nach ihrer verschiedenen Wirkungsweise. Diejenige Naturanschauung aber, welche das religiöse Gefühl am gewaltigsten und allgemeinsten erregte und dauernd festhielt, war der die Erde weit umspannende leuchtende Himmel. In dem als die höchste Gottheit vorgestellten Himmel suchte das religiöse Bewußtsein aller Völker schon in grauer Vorzeit die Vielheit göttlicher Wesen zur höchsten Einheit zu verknüpfen. Zu einem eigentlichen Monotheismus konnte es indes auf dieser Stufe geschichtlicher und geistiger Entwicklung noch nicht kommen. Hierfür waren die in den äußeren Lebensbedingungen wie in den Vorstellungskreisen wirksamen zentrifugalen Kräfte zu mächtig. Die Stämme vereinigen sich zwar im Laufe der Zeit zu einem Volke, und der höchste Gott des mächtigsten Stammes wird zum Gott des ganzen Volkes. Gleichwohl vermag selbst innerhalb desselben Stammes der höchst verehrte Gott sich nicht zum einzigen zu erheben; innerhalb der größeren Völkergemeinschaft will kein Stamm ganz auf seinen be-

sonderen Gott und Helfer verzichten, den irgend eine spezielle Wirkungssphäre vor den anderen Göttern auszeichnet. Wo sich bei der Aufnahme einer neuen Glaubenslehre die alten Götter eines Volkes den neuen Mächten gegenüber nicht in voller Gleichberechtigung zu erhalten vermögen, da wandeln sie sich diesen gegenüber in untergeordnete oder feindliche Mächte um. Nur selten gehen sie vollständig in den neuen auf. Infolge dieses religiösen Partikularismus bleibt die Vielgötterei bestehen, wie sie durch diesen Partikularismus bedingt ist.

Gleichwohl liegt dem Polytheismus eine Einheit zugrunde, welche durch die für den Naturmenschen bestehende Wesensgleichheit des Lebendigen und Natürlichen, von Gott und Naturerscheinung vermittelt wird. Denn hierdurch war es dem naiven Bewußtsein möglich, das Viele, insofern es eben belebt erscheint, als eines aufzufassen, somit trotz der Vielheit der religiösen Objekte in jedem einzelnen derselben das Göttliche als solches zu spüren, in jeder besonderen Göttergestalt den Gott zu verehren. Diesen Glauben, der die wesentliche Identität aller Naturgottheiten voraussetzt, bezeichnet der berühmte Mythologe und Sprachforscher Max Müller als Henotheismus.

Immer mehr geht aber das Streben dahin, den Gottesbegriff schärfer zu begrenzen, und wie von allen Naturobjekten der Himmel dem Wesen der höchsten Gottheit am besten zu entsprechen schien, so führte auch der leuchtende Glanz (*deva, divus*) des Himmels zum Prädikat Gott. Als Spender des freundlichen und wohltätigen Lichts ist der Himmel der Urheber und Vater alles Lebendigen, der *Dyaus-pitar*, *Ζεὺς πατήρ*, *Jupiter*, *Allvaddur*, arabisch

Abram (Vater der Höhe), *Tiu* oder *Zio*. Der Himmel wurde aber nicht nur in seinen freundlichen Erscheinungen verehrt, sondern auch nach der Seite seiner gewaltsamen Äußerungen. So erscheint Zeus zugleich als Gewitter- und Regen-Gott, der den Blitzstrahl schleudert, den ihm die unterirdischen Elementargeister, die Kyklopen, verfertigen. Sein Schild ist die Ägis, die graue Gewitterwolke, durch deren Schütteln der Donner entsteht. Zu seiner Ergänzung fordert er ein weibliches Prinzip, welches unschwer in der mütterlichen Erde gefunden wurde, die von ihm umfaßt, getragen, erhalten und geschaffen ist. Durch den warmen Regen des Himmels befruchtet, bringt die Erde alles Lebendige aus ihrem empfangenden Mutterschoße hervor und nimmt es in denselben wieder zurück; sie ist der Urgrund alles Werdens, die große Naturgöttin, die alles an ihren Brüsten nährende alma mater. Unter den verschiedensten Namen und Formen wird sie bald als Gattin, als Geliebte, bald als jungfräuliche Tochter mit dem Himmelsgott verbunden. Diese Anschauungsweise von Himmel und Erde als des uralten Götterpaares wurde bei allen Völkern die grundlegende, welche die früher entwickelten religiösen Vorstellungen assimilierte und beherrschte. Sie bildet in einer unendlichen Fülle von Sagen das Grundmotiv, welches besonders noch durch Verschmelzung mit dem Gegensatz von Sonne und Mond, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Sommer und Winter mannigfach variiert wurde. Am reichsten finden wir die Idee dieses Götterpaares in der griechischen Mythologie ausgeprägt, wo Himmel und Erde in mannigfacher Gestalt vorgestellt wurde, als Uranus-Gaea, Zeus-Demeter (= *γη μητηρ*, Mutter Erde), Zeus-Hera (oder Dione) und

in zahlreichen Zeus-Mythen (Europe, Jo, Danae u. a.), in dem Mythus von der schönen Helena, von der Iphigenia und Medea. Auf dem klassischen Boden der Schönheits- und Humanitätsideale wurde auch die Naturreligion zum Ausdruck tiefsinnigster Symbolik in der Form schöner Menschheit erhoben. Das Wesen der Naturgottheiten wurde immer individueller gestaltet, bis sie zu rein menschlicher Persönlichkeit idealisiert von ihrem Naturgrunde als selbstständige Wesen sich loslösten. Dieser Entwicklungsprozeß ist bedingt durch einen in der dichterischen Anlage des hellenischen Geistes wie in der Sprache überhaupt liegenden Zwang.

Um seinen Beobachtungen der Naturvorgänge in Worten Ausdruck zu geben, muß sich das naive Denken eines Bildes bedienen, da ihm der Begriff des Geschehens noch fehlt. Diese Bildersprache, in welcher sich die Gedankenwelt des Naturmenschen erschöpft und welche auch die ursprünglichen Vorstellungen desselben über Gott und Welt zum Ausdruck bringt, ist der Mythus. Er ist die Form des vorwissenschaftlichen Denkens. In gewissem Sinne ist schon in der Sprache jedes Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung ein Bild. Die Phantasie der Urzeit benennt nicht ein einzelnes Ding, sondern eine allgemeine aus der sinnlichen Anschauung entnommene Vorstellung, die an die menschliche Tätigkeit anknüpft. Alles Benennen ist Klassifizieren. Die Wörter sind ursprünglich Prädikate, welche den Gegenstand der Anschauung nach den mehr oder weniger zufällig aufgefaßten Beziehungen zu anderen Gegenständen bezeichnen. Individuell, wie die Auffassung und Auswahl der verschiedenen Merkmale ist, beruht die Verschiedenheit der Sprachen eben auf der ver-

schiedenen Art, wie die metaphorischen Prädikate zu Symbolen und Repräsentanten des ganzen Anschauungsbildes verwandt werden. Welches Merkmal zur Namengebung führt, das ist teils zufällig, teils ein Ergebnis natürlicher Auslese, indem das treffendste, dem Wesen des Dinges am nächsten kommende Bild und der durch dieses gewonnene Ausdruck die weniger glücklich gewählten Bezeichnungen siegreich überlebt. So apperzipierte der Deutsche den Gegenstandsbegriff „Mensch“ durch das Merkmal des Denkens, Mensch bedeutet ursprünglich den Denker, der Grieche durch das Merkmal des aufwärts gerichteten Blickes, der Römer nennt den Menschen den Erdensohn. Der „Mond“ ist der Zeitmesser (*ma* = messen), die „Erde“ ist das Gepflügte. Der „Wolf“ verdankt seinen Namen im Sanskrit der Apperzeption durch die Vorstellung des Zerreißens, der Vater seinem Hirtenamte, die Mutter ihrer zumessenden Tätigkeit, die Tochter dem Melken der Kühe. Die französische „coquetterie“ bedeutet eigentlich wie ein Hahn herumstolzieren, und der Liebreiz der Grazien wird von dem ästhetischen Griechenvolke durch die Vorstellung des Fettglanzes apperzipiert, und nicht ohne Grund, da das Fett ein Attribut der Schönheit ist, insofern es den Körperformen Fülle und Rundung und der Haut lebensvollen Glanz verleiht. Alle abstrakten Begriffswörter und die Bezeichnungen für geistige Tätigkeiten wie: begreifen, fassen, sich vorstellen, erwägen sind durch Metaphern von Wörtern, welche Vorstellungen der empfindbaren Welt bezeichnen, gewonnen worden. Die Metapher, die wir mit dem Ausdruck „erwägen“ zur Veranschaulichung des innern psychologischen Vorgangs anwenden, wird bei Homer in höchst eigentümlicher Weise verwendet, wo es heißt, daß Zeus

die Schicksalswage ergreift (Ilias 8, 69; 16, 435; 22, 208). In epischer Plastik wird hier die innere Handlung des Erwägens, des Schwankens zwischen zwei Entschlüssen (wieder dasselbe Bild der Wage!) in ihren einzelnen Momenten als äußere und körperliche Tätigkeit vergegenwärtigt. Der menschliche Geist ist auf früher Entwicklungsstufe für das abstrakte Denken noch nicht reif. So wird auch bei Homer die moralische Schuld noch grobsinnlich als Befleckung gefaßt und demgemäß die Entsühnung als äußerliche Waschung und körperliche Reinigung, Ilias I, 313 ff. Aus dieser wird später eine symbolische Handlung. Begriffe, die aus den Objekten der sinnlichen Anschauung gewonnen sind, sind daher die ursprünglichen. Unsere ganze Erkenntnis beruht auf der Anschauung, auf der Erfahrung, und strebt daher beständig nach Veranschaulichung, d. h. nach Anwendung des sinnlich-objektiven Begriffs auf das Abstrakte, Unsinnliche. So waren die Wörter ursprünglich insgesamt Teilvorstellungen. Die Auswählung der charakteristischen Eigenschaften eines Gegenstandes und ihre sprachliche Ausprägung stellt somit eine Art unbewußter Poesie dar. In der Tat ist die Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechts und poetische Anschauung die erste Sprachbildnerin. Da das einzige Gebilde der Natur, welches dem Menschen verständlich erscheint, der Mensch selbst ist in seinem Tun und Leiden, so überträgt die Sprache notgedrungen menschliches Leben und Wesen auf die Dinge der Natur. „Der primitive Mensch konnte auf die natürlichen Veränderungen nur jene Kausalität übertragen, die ihm allein bekannt war, nämlich die er in sich selbst vorfand. Alle Kausalität war ihm Motivation, d. h. die Natur war ihm belebt

und beseelt, und diese anthropomorphistische Betrachtungsweise der Natur hat ihren Höhepunkt erreicht in der Bildung von Mythen, die uns eben darum als die Produkte poetischer Phantasie erscheinen. Sie vernimmt im Donner die zürnende Stimme desselben Wesens, das eben den zündenden Blitz geschleudert hat, und da sie die Wellen im Sturme empört sieht, so liegen ihr beide im Kampfe.“ (du Prel.) Diese bildliche Anschauungsweise ist eine notwendige Form des sich entwickelnden Sprachbewußtseins, und ohne die Metaphern wäre die Sprache nicht über die einfachsten Elemente hinausgekommen. Auch die bewußt schaffende Poesie versinnlicht, belebt, personifiziert alles. Die schöpferische Phantasie vergnügt sich in ihrem Spiele, eine Vorstellung durch den Widerschein einer vergleichbaren und anschaulicheren Nebenvorstellung zu erleuchten. Im spielenden Urteil naiver Denkweise entspringend bedeutet die Metapher einen ersten Versuch des Menschen sich die ihm zufließenden Wahrnehmungen zu deuten und vor allem die in ihrer Totalität ihm gänzlich fremde, in ihrer Erhabenheit ihn mit den Schauern der Furcht erfüllende Natur auf dem Wege der Analogie, d. h. der teilweisen Gleichheit begreiflich zu machen. Was aber dem Menschen in erster Linie vertraut und verständlich erscheint, ist seine eigene Tätigkeit und so trägt er diese in die Natur hinein und schaut sie aus dieser wieder heraus. Dies lehrt uns alltäglich die Sprache der Kinder. Echt kindliche Anschauungsweise war es, wenn ein dreijähriges Kind, wie ich verbürgen kann, ganz aus sich heraus im Hinblick auf die Erscheinung des Blitzes zugleich mit sichtlichem Bewußtsein der Komik seines Einfalles sagte: „Der liebe Gott streicht Zündhölzchen an.“ Ein andermal

sagte es bei einem plötzlichen und heftigen Regenschauer: „Das Wasserrohr ist gewiß im Himmel geplatzt.“ In dieser Vorstellungsart fehlt noch durchaus der Glaube an die Wirklichkeit der Phantasiegebilde. Diese treten vielmehr, wie die Redeweise der Kinder deutlich zeigt, zu der Naturanschauung in einen beabsichtigten Kontrast, dem die Wirkung des Komischen mehr oder weniger anhaftet. Sehr irrig ist daher die Ansicht der Mythologen, welche meinen, daß der Naturmensch das Bild von vornherein für die Sache genommen und beispielsweise den Blitz für einen wirklichen goldenen Fisch oder für eine wirkliche Schlange u. a. gehalten habe. Der Glaube an die Wirklichkeit der Phantasiegebilde entwickelte sich erst, als das Metaphorische der ersten Anschauungsweise, welche den mythisch-religiösen Denkprozeß einleitete, in diesem völlig vergessen und überhaupt die ursprüngliche Beziehung eines Ausdrucks oder einer Erzählung auf einen Naturvorgang dem Bewußtsein gänzlich entschwunden war. Wird nämlich die Metapher nicht als solche verstanden, ruft vielmehr das Bild eine Deutung nach dem eigentlichen Sinne der Worte hervor, so setzt sich die dichterische Bildersprache unmittelbar in die erklärende, pragmatisierende, in den Mythus um. Die nicht verstandene Analogie weckt den Glauben an das wirkliche Belebtsein der Naturdinge und ruft so die religiöse Vorstellung zur Ausdeutung herzu und mündet in diese ein. Nach Max Müller führte so z. B. der Ausdruck „goldhandig“ in seiner Anwendung auf die Sonne zu der Entstehung einer Erzählung, welche erklären sollte, wie die Sonne ihre Hand verloren habe und wie sie durch eine künstliche aus Gold verfertigte Hand ersetzt wurde. Das

ist alter Mythus. Die ganze Legende von Christophorus wurzelt in seinem Namen. „Mythus ist also eine absichtslos und unbewußt im dichtenden Volksgeist zustande kommende Einkleidung einer Idee in das Bild einer geschichtlichen Tatsache; im engeren Sinne eine dichterische Erzählung, welche unter einem sinnlichen Bilde die religiösen Anschauungen von der Götterwelt als geschichtliche Tatsachen verkörpert.“ (W. Mannhardt.) Auf dieser Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins wird der Mythus zu einem ersten Versuch einer metaphysischen Dichtung, indem die mehr und mehr erstarkende dichterische Phantasie die unverstandene fühllose Natur überhaupt zu überfliegen strebt und die Welt der unerbittlich strengen Tatsachen durch das Gegenbild einer über dem Natürlichen harmonisch sich aufbauenden idealen Traumwelt vergessen macht. Die Gebilde der Phantasie lösen sich ganz von der Natur los, die Naturgottheiten nehmen ein der menschlichen Natur zwar verwandt bleibendes, aber überirdisches Wesen an. In der Anschauung und Ausgestaltung solcher das ästhetische wie religiöse Bedürfnis in gleicher Weise befriedigenden Idealwelt fand der menschliche Kunsttrieb unerschöpfliche und genußreiche Beschäftigung; ja den Gestalten seiner Phantasie gegenüber, welche ihm ursprünglich die Vorgänge der Natur menschlich deuteten, empfand der Mensch schon auf früher Stufe etwas von dem beglückenden Gefühl geistiger Überlegenheit über die Natur, welches sie von ihrer physischen Seite sonst in ihm noch jäh unterdrückte. In der mythologischen Anschauungsweise wurde ihm die Natur zuerst vertraut und wert, und verlor diese auch in der Phantasie zunächst ihre Selbstständigkeit, so blieb sie doch der ewig frische Quell, aus

dem alles menschliche Denken bewußt oder unbewußt Leben und Nahrung empfing.

Wie die sinnbildliche Sprache, die ursprünglich als solche lebendiges Verständnis fand, zu ausdeutenden Erzählungen, d. h. zur Mythologie, führte, so sind aus symbolischen Handlungen die Sitten und Gebräuche erwachsen, deren ursprünglich sinnliche Bedeutung vielfach nur noch die gelehrte Forschung aufzudecken vermag. Hierhin gehören die symbolischen Geräte und Gegenstände, welche ehedem die Uberbringer einer Kriegserklärung oder Friedensbotschaft bei sich zu führen pflegten. Ein solches Symbol ist z. B. der Handschuh, den der Ritter seinem Gegner vor die Füße warf; der Stab, der nach altem deutschen Rechtsbrauch über dem Haupte des verurteilten Verbrechers gebrochen wurde, u. a. Besonders reich an symbolischen Verrichtungen ist der Kultus. Die religiösen Riten und Zeremonien sind der dramatische Ausdruck für das Verhältnis des Menschen zur Gottheit, ein Verhältnis, das sich in dem langen und wechselvollen Entwicklungsgange, in welchem sich die Religion den sich verändernden Bedingungen des Kulturlebens anpaßte, in den mannigfachsten Formen symbolisiert findet.

So werden auch die menschlichen Handlungen von der Wirkung der Metapher beherrscht, und diese dient hier dazu, die Bedeutung der Verrichtung durch eine Reihe damit verknüpfter Nebenvorstellungen zu erhöhen, das Interesse an der Handlung durch weit darüber hinausreichende Beziehungen und Gedanken zu fesseln, kurz die Handlung feierlich zu machen.

Indem sich das Bild an die Stelle der Sache setzt, übt es einen dämonischen Zauber auf das Denken und Tun

des Menschen aus. Im Besitze des Bildes glaubt er die Sache zu beherrschen, fühlt er sich frei von dem Drucke der spröden Außenwelt. Im Bilde wähnt er die Dinge bereits zu kennen und zu verstehen, an das Bild klammert sich daher nur zu gern auch die Trägheit des Denkens. Das Metaphorische der Sprache durchdringt so tief alle unsere Vorstellungen und Ideen, daß selbst das wissenschaftliche Bewußtsein sich nur mit Mühe von der Macht des Bildlichen zu befreien vermag. Ja, der Fortschritt der einzelnen Wissenschaften läßt sich geradezu danach bemessen, inwieweit sie den Boden mythologischer Vorstellungen verlassen haben und in die Bahnen der exakten, nüchternen Betrachtung eingelenkt sind.

Die Sprache, die Poesie und Mythologie haben eine gemeinsame Wurzel sowohl in der lebendigen Naturanschauung als in den Tiefen des religiösen Gefühls, und eben infolge dieser Wechselbeziehungen ist das religiöse Bewußtsein lange Zeit in dem Vorstellungskreise der symbolischen Naturauffassung festgehalten worden. Ihre schönsten Blüten trieben unter der lichten Sonne des griechischen Himmels.

So anmutig und wahrhaft poesievoll die Naturmythen sind, in denen der naive Sinn in vorhomerischer Zeit das Wesen und Walten der Götter sich vorstellig machte, so konnte der griechische Geist nicht dauernd in ihnen sich genügen. Jene unbefangene Naturauffassung und Deutung ihrer Vorgänge trat allmählich zurück; die Betrachtung wandte sich von dem Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, von Himmel und Erde, Sonne und Mond mehr nach innen in die Welt menschlicher Willensäußerungen, Gedanken und Taten. Unter dieser vorherrschenden An-

schauungsweise veränderten sich auch die Vorstellungen von dem Wesen der Götter. Als personifizierte Naturkräfte sind sie eben ganz und gar nicht sittlich freie Wesen; ihre Handlungen gehen über das physische Geschehen nicht hinaus. Der griechische Geist rang sich aus den naiven Vorstellungen der Naturreligion empor zu der reineren, geistigeren Auffassung der Götter als ethischer, selbstbewußter Mächte, die nach durchaus freien, persönlichen Interessen und Motiven handeln. Infolgedessen hoben sich die Götter von ihrem elementaren Untergrunde ab und nahmen eine festere, nur ins Große idealisierte menschliche Gestalt an, freilich mit den menschlichen Vorzügen und Freuden auch alle Leidenschaften und Schwächen, wie uns dies besonders bei Homer entgegentritt.

Das eine Götterpaar, Himmel und Erde, spaltete sich in den Götterkreis der olympischen Lichtgottheiten, indem die im Kultus verwerteten Beiwörter derselben und die darin die verschiedenen Seiten ihres Wesens und Verhaltens ausprägenden Vorstellungen bei der dem Griechen innewohnenden Neigung zu stetig sich fortsetzender Personifikation zu selbständigen Gottheiten individualisiert wurden. Unter dem Einfluß der mythologischen Sprache wurden somit auch in Hellas die Keime einer einheitlichen Gottesidee, zu der sich der religiöse Geist sonst auch auf griechischem Boden zusammenzufassen suchte, zunächst wieder überwuchert von den Vorstellungen phantasievoller Betrachtung von Natur- und Menschenleben.

Die Vermenschlichung der Götter führte wie zu einem idealen Gegenbild wahrer und schöner Menschheit, so zu einem vertrauteren, freieren, ethischen Verhältnis der

Menschen zu den Göttern, wie uns dies auch wieder besonders bei Homer entgegentritt.

Wenn nun auch in den Homerischen Dichtungen und besonders in der Odyssee das ethische Element im Wesen der Gottheit als das eigentlich bedeutungsvolle bereits entfaltet erscheint, so erhielt das System der ethischen Weltordnung seine eigentliche Vollendung in den Dichtungen des Hesiod, der etwa 100 Jahre nach Homer die tieferen und geläuterten Religionsideen, wenn auch noch in mythischer Einkleidung, zum Ausdruck brachte. Sie haben weiterhin ihre praktische Verwertung durch die Priesterherrschaft des Apollon-Orakels in Delphi erhalten und endlich ihren verklärenden Abschluß in den Dichtungen Pindars, Äschylus' und Sophokles' gefunden.

Nach Hesiodeischer Lehre war die Welt im Anfang der Dinge und Zeiten ein ungeordnetes Chaos. Die elementaren Kräfte, in der Gestalt der Titanen personifiziert, stürmten ziel- und planlos durcheinander. Das war die Weltära des Kronos. Doch Kronos ward von Zeus und den ihm verbündeten Göttern gestürzt. Die in Zeus personifizierte lichte Himmelsmacht errang nach langem Kampfe den endgültigen Sieg über die Mächte der Finsternis, der Titanen und Giganten, und es wurden von ihm und den Seinen die olympischen Siegesspiele gefeiert. Jetzt begann die neue Weltordnung des Zeus und der olympischen Götter. In ihm, dem Götterkönige, faßte sich die Götterwelt zur einheitlichen Spitze zusammen. Zeus überragt schon bei Homer alle anderen Götter an Kraft und Herrschergewalt. Er ist der Gott aller sittlichen Ordnung der menschlichen Gemeinschaft, der Lenker und Erhalter der Welt, der Beschützer des Rechts und der

Rächer des Frevels, der Hort der Staaten, die Quelle von Gesetz und Sitte auf Erden, kurz der Vater der Götter und Menschen. Besonders hebt er das Menschengeschlecht zu einer höheren Stufe des Daseins durch die Veranstaltung der Orakel, vor allen der Apollinischen.

In dieser Religion der ethischen Weltordnung hat Apollo eine sehr hervorragende Stelle. Er vertritt die Lichtnatur seines Vaters nach ihrer reinsten Seite. Wie der Erntesegen unter seinem besonderen Schutze steht, so auch das Wachstum und Gedeihen des menschlichen Lebens. Wie er als Gott der sengenden Sonnenglut durch seine scharfen Pfeile Krankheit und plötzlichen Tod unter die Menschen sendet, so führt er auch wieder durch die heilsam belebende Wirkung von Licht und Wärme die Heilung von Krankheiten herbei. Und wie er körperliche Gebrechen heilt, so läßt er auch Reinigung und Entsühnung der durch Leidenschaft zerrütteten und verschuldeten Seele zuteil werden. Die Reinheit des natürlichen Lichts wird endlich in ihm wie zur geistigen Reinigung, so auch zur dichterisch-prophetischen Offenbarung idealisiert. Er weckt dichterischen und prophetischen Enthusiasmus und ist selbst Prophet und Offenbarer der Ratschlüsse des Zeus. Die Hauptkultusstätte für die Apollinische Mantik und zugleich das Wahrzeichen der hellenischen Einheit war Delphi. Von Delphi gingen unzählige Anregungen aus zu Veredlung und Versittlichung des hellenischen Lebens. Hier wurde der Mensch mit gewaltigem Wort gemahnt, seine Leidenschaft zu bändigen, sich innerhalb der ihm von den Göttern nach ewigem Ratschluss gezogenen Schranken zu halten, niemals nach zu Hohem zu streben. Hier ist das Wort entstanden: *μηδὲν ἄγαν,* halte Maß, und *γνῶθι σαυτόν,*

prüfe und erkenne dich selbst. Selbst das politische Leben stand lange Zeit unter dem Einfluß dieses religiösen Instituts.

Der enthusiastische Verkündiger der Apollinischen Religion war Pindar, der größte Lyriker der Griechen. Sein Mannesalter fällt in die Glanzperiode der griechischen Geschichte, in die Zeit der Perserkriege. Wie die furchtbare Bedrängnis des gemeinsamen Vaterlandes einen Aufschwung des nationalen Geistes hervorrief, so bewirkte diese gewaltige Erschütterung des ganzen griechischen Volkes auch eine Neugeburt des religiös-sittlichen Geistes. Immer klarer und bestimmter trat der Glaube an die Einheit des göttlichen Wesens und die Idee eines gerechten, gütigen, allmächtigen und allwissenden Weltregenten hervor. Am höchsten entwickelt und am geläutertsten tritt uns die Zeusreligion in der Weltanschauung der griechischen Dichterheroen entgegen.

In den gymnastischen Nationalspielen wurzelt Pindars Kunstübung. In seinen Siegesgesängen sucht er das Leben und die Geschicke einzelner unter mythologischem Gewande darzustellen als eingeordnet in die große Harmonie der höchsten von Zeus geleiteten, von Apollo geoffenbarten Weltordnung. Er empfand ahnungsvoll in allen Geschicken und Fügungen des Daseins das gerechte Walten einer höheren Macht. Mit vollem Bewußtsein widersetzt er sich der Vermenschlichung der Götter, worin er eine dem Wesen der Gottheit unwürdige rohe Vorstellung erblickt, die zu leichtfertiger Impietät führe.

„Menschen ziemt es wohl von den Göttern Würdiges nur zu denken.“

„Einerlei zwar ist der Götter und Menschen Geschlecht, aus einer Mutter entsproßt, aber uns trennt die

ganz verschiedene Macht; unser Teil ist das Nichtige; der Himmel aber dauert als ewig fester Sitz.“

„Des Tages Kinder, was sind wir? Eines Schattens Traum ist der Mensch, aber wo ein Strahl von Gott gesandt naht, da glänzt hellleuchtender Tag dem Manne zum anmutigen Leben.“

Auf die Gottheit kommt alles allein an; Zeus schafft den Sterblichen alles, was sie trifft; er verleiht Erfolg und Mißgeschick, Glück und Unglück.

„Von der Gottheit kommt den Männern die Kraft und die Weisheit.“

„Von Gott hebt jeder Aufschwung menschlicher Tugend an.“

Göttlichen Ursprungs ist ihr in den Menschen gelegter Keim. Im Keime liegt aber das Wesen bereits beschlossen. „Werde der, der du bist“, *γένοι’ οἷος ἐσσι*, lautet daher Pindars herrlich großartige Mahnung, in der sich das höchste Ideal menschlicher Lebensentfaltung ausspricht, die Forderung, sich zu dem auszugestalten, wozu die eingeborene Anlage seines Wesens, in moralischer wie intellektueller und physischer Beziehung, jeden für sich bestimmt, eben zu einem ganzen vollen Menschen, der aus dem Mittelpunkt seines Selbst heraus frei sein Leben bestimmt.

Durch freie Entfaltung aller angeborenen Gaben des Körpers und des Geistes verähnlicht sich der Mensch den Unsterblichen. Das stete Streben nach schönkräftiger Jugend, nach göttlich harmonischer Vollendung ist es daher, worauf Pindar alles Gewicht legt und worauf auch die nationale Erziehung und das geistige Leben der Hellenen jener Zeit sich gründete. „Immer ringt Mühe und Arbeit um der Tugenden Vollendung mit Gefahr drohendem Werke.“

Mensch sein heißt Kämpfer sein. Für ein Menschenkind erscheint Pindar nicht dasjenige Glück das wahre, welches ihm ohne Anstrengung in den Schoß fällt, sondern das im Schweiße der Arbeit, in Mühe und Gefahr erkämpfte. Mensch sein heißt aber auch seiner Schranken und seiner Ohnmacht sich bewußt sein. Die Gesinnung vor allen macht den Wert des Menschen aus. Die höchste Weisheit ist sich bescheiden in heiliger Scheu vor der göttlich gesetzten Ordnung, Maß und Ordnung in sich selbst zu verwirklichen, in Harmonie mit sich selbst und dem Ganzen zu bleiben.

„Es geziemt sich in allem ein Maß; des achten ist weise Beschränkung."

„Wer durchaus sein Gemüt hat rein bewahrt von Frevel, der wandelt auf dem Pfade des Zeus zur Kronosburg."

„Der Neid der Betörungsgeister bleibt fern, wenn, wer den Gipfel erreicht, in Ruhe genießt und schroffen Übermut vermied. Freundlicher auch erscheint am finstern Ziel ihm der Tod, weil er dem inniggeliebten Geschlecht des Ruhmes Dank, der Güter höchstes, hinterläßt."

„Götter zu lästern ist sträflicher Vorwitz und in Hochmut zu prahlen wider Gebühr greift in die Saiten der Raserei."

„Übermut stößt in vermessene Frevel." „Hoffart kommt zu Fall."

„Überhebung stürzte Tantalus von Jovis Tisch; Übermut gewann ihm schrecklichen Fluch." [1])

---

[1]) Schon Homer kennt die göttliche Vergeltung der Hybris. Vgl. Ilias 24, 603; 2, 595; Od. 8, 225; 4, 502.

„Frevel hier oben in Zeus' Herrschaft verübt, straft Einer im Schattenreich nach grausem, unwandelbarem Spruch."

Diese tiefsittliche Scheu vor vermessenem Trotz, vor Übermut und Überhebung und die sichere Überzeugung, daß dem Frevel die Strafe der Götter folge, gibt der religiösen Weltanschauung der Hellenen ihr durchgreifendes Gepräge. Jene Selbstbeherrschung und weise Besonnenheit, die sich selbst Maß und Schranken setzt, jene Sophrosyne, welche im höchsten Glück sich vor Übermut und stolzer Überhebung bewahrt, im höchsten Unglück ruhig zu dulden versteht, das Streben nach einem schönen Ebenmaß aller Kräfte des innern und äußern Lebens, dieser angeborene Sinn für Harmonie und edles Maß macht das eigentliche Wesen des hellenischen Geistes aus. Der Hellene empfand die Schranken des Irdischen so tief und so lebendig, daß ihm der Mensch geradezu unvermögend erschien, sich dauernd auf der Höhe außergewöhnlicher Macht zu behaupten. Er wußte, ein Übermaß des Glückes und des Kraftgefühls trübt gar leicht die Einsicht in den wahren Wert der Dinge, betört den Sinn und führt in dieser Verblendung zu frevelhaftem Übermut, zur Verschuldung (Hybris), ein Gedanke, der in älterer Zeit sich in die naiv-mythologische und populäre Vorstellung von dem Neide der Götter einkleidete, von denen die betörende Ate ausgeht und das natürliche Gleichgewicht durch plötzlichen Glückswechsel wiederhergestellt wird. Diese Vorstellung finden wir schon bei Homer, mehr jedoch in der Odyssee als in der älteren Ilias, die nur mit ihren jüngeren Bestandteilen in das achte Jahrhundert hinunterreicht. Dieselbe Vorstellung finden wir ferner bei Pindar und

zwar noch fast ganz in der homerischen Fassung. Indem er Korinthos preist, wünscht er, daß der weitherrschende Zeus neidlos bleiben möge alle Zeit hindurch. Das bescheidene Streben nach Genuß, meint er, wird der Neid der Unsterblichen nicht stören; auf allzu hohe Dinge aber den Blick zu richten ist gefahrvoll. Offenbar hatte der Volksglaube sich in diese Vorstellung schon völlig eingelebt, als der Vater der Geschichte in Olympia vor dem zahlreich versammelten, festlich gestimmten Volke der Hellenen sein Geschichtswerk vorlas, das ganz von der Idee des Neides der Götter durchdrungen ist. Die Ansicht von dem Gleichmaß des Glückes und Unglücks, das Menschen und Völkern beschieden ist, und der über dieser Ordnung wachenden Eifersucht der Gottheit finden wir besonders in der Unterredung des Krösus und Solon (I, 32), in dem Briefe des Amasis an Polykrates (III, 40) und in der Unterredung des Artabanus und Xerxes (VII, 10) ausgeführt. Diese Ansicht steht im engsten Zusammenhang mit dem Glauben an das Verhängnis, das Menschen wie Götter erreicht und darüber wacht, daß das dem Menschen zugeteilte Maß von Glück und Unglück nicht durch die maßlosen Begierden und Bestrebungen der Menschen überschritten werde. Diese sittlich ausgleichende und rächende Schicksalsmacht ist die Nemesis. Wie der Blitz in die hohen Bäume einschlägt, so ereilt sie den Übermütigen und duldet nicht, daß er die ihm gesteckten Schranken überschreitet. Entsprechend dieser Auffassung, daß die Götter ein zu hohes und zu dauerndes Glück der Menschen nicht dulden, werden diejenigen Sterblichen als die glücklichsten gepriesen, denen es beschieden ist unmittelbar nach dem Genuß höchsten Glückes zu sterben, weil sie

so dem sonst unausbleiblichen Glückswechsel zu entgehen vermochten.

Diese Anschauung göttlicher und menschlicher Dinge, wie sie das Epos und besonders Pindars Lyrik vertritt und welche auf der völligen Harmonie des Gottesbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein beruht, enthält nur die eine Seite in der religiösen Entwicklung der Griechen. Da die olympischen Götter den Menschen als eine jenseitige Welt entrückt und über sie unnahbar hoch erhaben sind, so mußte die Gottheit dem in seinem Zweifel an ihre Realität erstarkenden Bewußtsein mehr und mehr ein Unfaßliches, Fremdes werden.

Wenn Zeus bei Homer die Schicksalswage befragt, so ist das, wie wir gesehen haben, nur ein metaphorischer Ausdruck für das gerechte Walten seines alles Gute fördernden, die Menschengeschicke nach persönlich freier Entscheidung lenkenden Willens. Die Moira ist eben bei Homer noch keine selbständige Macht, sondern nur ein Ausfluß des allherrschenden Zeus, ein Ausdruck seines Götterwillens. Aber diese und ähnliche bildliche Ausdrücke, in denen sich der Dichter und das mythologische Denken überhaupt den Vorgang in den Gedanken und Ratschlüssen des Zeus analysierte und gegenständlich machte, erhielten eine selbständige, auf den Vorstellungslauf rückwirkende Kraft. Insofern die Gerechtigkeit als ein Ausfluß des höchsten Wesens erscheint, wird Dike zur Göttin der Gerechtigkeit individualisiert und als die jungfräuliche Tochter des Zeus vorgestellt. Die Nemesis ist eigentlich das Gefühl des tiefen Unwillens, welches die Hybris bei den Göttern erregt und wodurch diese veranlaßt werden durch Strafvollzug das Sittengesetz zu wahren. Diese

Eigenschaft der Götter wird dann zu der selbständigen Gottheit personifiziert, welcher die strenge Vergeltung obliegt. In diesem Abstraktionsprozeß wird endlich auch der göttliche Wille von seinem Träger losgelöst und als ein Reales für sich gedacht. Das von Zeus nach dem Gesetz eines sittlichen Zweckes Verhängte wird in dem Abstraktum Verhängnis (bei Homer *κατακλῶθες, κήρ, μοῖρα, μόρος, αἶσα*) zusammengefaßt und indem sich mit diesen Abstraktionen andere Begriffe verbanden, welche die vom freien Willen des Menschen unabhängige, in der Natur der Dinge selbst liegende Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Notwendigkeit, wie Geburt und Tod, Naturanlage, Glück und Unglück bezeichnen, erhielt die Idee des Schicksals (*θεία μοῖρα*) in der mythologischen Anschauungsweise mehr und mehr die Bedeutung einer selbständigen, aktiven Macht, die sich schließlich zu einer dämonischen Gottheit auskrystallisierte. Zufolge einer Deutung nach dem eigentlichen Sinne der Worte nimmt sonach Zeus die Wage zur Hand, um den ihm noch unbekannten Willen einer ihm übergeordneten Macht zu erkunden. Das Schicksal tritt als unpersönlich und bewußtlos wirkende Macht der unabänderlichen Naturnotwendigkeit dem Götterwillen entgegen und waltet als blindes Verhängnis über Götter und Menschen.[1]) Die aus ihrem Gottesfrieden durch das unselige Bewußtsein der Gottentfremdung aufgeschreckte, unter dem Drucke des Fatalismus verzweifelnde Menschenseele suchte daher eine innigere Verbindung mit den diesseitigen (chthonischen) Gottheiten der alten Naturreligion,

[1]) Nach Herodot I, 91 ist „dem verhängten Schicksal (der Moira) zu entfliehen auch einem Gotte unmöglich“.

mit Kora oder Persephone und Dionysos. Ihr Wesen ist die Personifikation des vegetativen Erdenlebens, das im Herbst abstirbt und im Frühling neu auflebt. Demgemäß erfahren auch diese Götter eine Wiedergeburt; sie sterben und leben wieder auf, gehen zum Hades hinab und kehren im Frühling auf die lichte Oberwelt zurück. Mit dem jähen Wechsel ihres Schicksals empfand das von Leid und Freude des Lebens hin und her geworfene Menschenherz eine tiefe Sympathie und suchte durch symbolisch-dramatische Vorführung der den Naturprozeß des Sterbens und Auferstehens abspiegelnden Leidensgeschichte des Gottes eine Vergewisserung der Unsterblichkeitshoffnungen. Die in diesem Sinne gefeierten Mysterien-Kulte, in welche nach und nach die Mehrzahl der Griechen sich einweihen ließ, bilden eine wichtige Ergänzung des öffentlichen Kultus. In der Mysterien-Religion suchte das von dem Zwiespalt des Gottes- und Selbstbewußtseins gequälte Herz Befreiung von dem ihm anhaftenden Leid des Bewußtseins, indem es durch Steigerung der Affekte des Schmerzes und der Lust bis zu völligem Aufhören des Bewußtseins zeitweiliges Selbstvergessen zu finden trachtete. Dies ist der Charakter des Dionysoskultus, wie er besonders in den Eleusinischen Mysterien gepflegt wurde. Zum Heil für die durch ihn in ihrer Existenz bedrohte Menschheit wurde jedoch der Dionysosfeier ihr verderblicher Charakter genommen, indem sich aus den orgiastischen Umzügen und den von Gesang und Flöte begleiteten ekstatischen Tänzen allmählich eine neue, reinere Form des Gottesdienstes gestaltete — die Tragödie. Auch die Tragödie ist somit nur ein besonderes Symbol des allgemeinen religiösen Lebensinhaltes.

Auch die Tragödie versetzt den Menschen außer sich und erschüttert sein Gemüt bis in die innersten Tiefen durch Erregung von Affekten, aber nicht mehr durch die unvermittelten Empfindungen des Schmerzes und Schreckens, sondern durch die mittelbaren des Mitleids und der Furcht. In der Tragödie erweitert sich die Leidensgeschichte des Gottes (Dionysos) zu einem Abbild des menschlichen Leidens, in dessen Darstellung die Widersprüche des innern und äußern Lebens hervortreten, das Doppelseitige und Zwiespältige desselben aber aufgehoben wird in dem endgültigen Siege des Sittengesetzes, der sittlichen Weltordnung. So ist die Tragödie aus dem Charakter der Dionysos-Religion, aus der sie erwachsen, ganz allmählich wieder in denjenigen der Apollinischen übergegangen, in jene weihevoll gemäßigte Empfindung der geistigen und physischen, der göttlichen und menschlichen Harmonie.

Äschylus zeigt uns in seinem Prometheus den Beginn des tragischen Kampfes, den Pindar als beendet ansah, den Abfall des Menschen von dem alten Götterglauben. Somit wählt die Tragödie als Stoff eben den Konflikt des Gottesbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein und stellt sich unmittelbar in die gärende Bewegung des religiösen Denkprozesses. Die sittliche Freiheit des Menschen tritt in den Kampf mit dem Schicksal, welches aber mehr und mehr zur Einheit verschmolzen wird mit dem höchsten Willen des Zeus, dessen Kraft und Macht von jeher als eine den übrigen Göttern weit überlegene gegolten hatte. Darum wird Themis, die Bewahrerin jenes Gesetzes im Universum, welches den ursächlichen Zusammenhang der Dinge ausdrückt, zur Gattin des Zeus, und die Moiren,

die Bewahrerinnen der Lebenslose der einzelnen Menschen, werden als seine Töchter vorgestellt, und als ihre Schwestern erscheinen die Erinyen, die Werkzeuge seiner Rache, die Dienerinnen der von Zeus repräsentierten sittlichen Weltordnung. Als höchster Herr des Himmels und der auf unwandelbaren Gesetzen beruhenden Naturordnung wird Zeus der Führer der Moiren genannt. Er ist der Walter des Schicksals, er leitet nach altehrwürdigem Gesetz die Weltgeschicke. „Wie vom Schicksal es verhängt ist, so geschieht es; unumgehbar ist des Zeus ewiger, nie wankender Rat.“

Prometheus, in dem der aufstrebende, seiner selbst sich bewußt werdende, aber an die Fessel seiner Endlichkeit ohnmächtig gebundene Menschengeist personifiziert erscheint, kämpft im titanischen Aufbäumen gegen die Gewaltherrschaft des Zeus an und sucht durch unbändigen Eigenwillen „dem ewigen Ratschluß des Zeus vorzugreifen“; doch schwer muß er büßen für solche Schuld, „damit er fügsam ehren lerne die Herrschermacht des Zeus, denn unbeschränkt herrscht Zeus allein.“

Als das große weltgeschichtliche Gottesgericht über übermütiges Trotzen auf eigene Macht und äußere Kraft erscheint dem Dichter auch der Ausgang des Perserkrieges, an dem er selbst als Mitstreiter teilgenommen:

„Sie sind geschlagen
Zum Lohn des Frevels und des frechen Übermuts,
Die, fallend ins Hellenenland, dort ohne Scheu
Die Tempel brannten, Götterbilder plünderten.
Die Leichenhügel werden noch im dritten Glied
Als stumme Zeugen klar den Menschen predigen:
Daß Stolz und Hoffart nicht geziemt den Sterblichen.
Hoffärtig Trachten ahndet Zeus und Übermut,
Und züchtigt scharf und fordert streng Gericht.“

Diese Idee der strafenden Gerechtigkeit, einer unumgänglichen moralischen Verantwortlichkeit tritt in allen Tragödien des Äschylus hervor. Solange Zeus waltet, waltet dies Gesetz: „Wie jeder tut, also muß er leiden." Die menschlichen Taten sind von den ihnen entsprechenden Folgen unweigerlich begleitet. Dem Bösewicht folgt die böse Tat wie das Feuer, das unter der Asche glimmt, und der Übeltäter geht in seinen eigenen Taten unter, denn jede Untat trägt ihren Racheengel schon unter ihrem Herzen. Das Ethos, der Charakter, die Gesinnung ist daher, wie Heraklit sagt, der Dämon des Menschen. Die Götter sind nicht schuld an den Übeln der Menschen. Seitdem Sokrates den Neid als die Betrübnis über der Freunde Wohlergehen bestimmt und behauptet hatte, daß derselbe sich nur bei törichten Menschen finde, war die naiv-volksmäßige Vorstellung von dem Neide der Gottheit und ihrer Mißgunst gegen die zu ihr heranstrebende Menschheit erschüttert. Auch Plato spricht dies wiederholt auf das bestimmteste aus. So sagt er im Timäus von dem Weltschöpfer: „Er war gut; in dem Guten aber entsteht kein Neid über irgend etwas. Da er also über den Neid erhaben war, wollte er, daß alles ihm möglichst ähnlich werde." Ebenso sagt Aristoteles: „Wenn aber die Dichter recht haben und es in dem Wesen des Göttlichen liegt neidisch zu sein, so muß sich das besonders in der Philosophie zeigen und alle, die sich hier hervortun, unglücklich sein. Aber die Gottheit kann nicht neidisch sein; sondern, wie das Sprichwort sagt, fabeln die Dichter gar mancherlei." So hat sich die Vorstellung von dem Neide der Götter auch unter dem Einfluß der Philosophen geläutert zu der Vorstellung der Gottheit als einer sitt-

lichen Macht, welche den Frevel mißbilligt, Überhebung und Hochmut ahndet.

Aus dem Kultus ging die Kunst der Hellenen hervor, und das Eigentümliche der griechischen Kunstschöpfungen besteht nach der Seite ihres Ideengehaltes gerade darin, daß sie in ihren reinsten und erhabensten Ideen die andachtsvolle Beziehung zur Gottheit als Ursprung und Inhalt offenbaren. Trotz dieser Abhängigkeit von dem Kultus unterscheidet sich aber die griechische Kunst von der orientalischen, durch die sie in ihren Anfängen beeinflußt ist, wesentlich dadurch, daß sie sich frei von hierarchischen und despotischen Fesseln entwickelt hat und daß das freie Bürgertum es war, welches die Kunst zu so hoher Blüte führte und sie zu dem schönheitverklärten Ausdruck reiner Menschlichkeit machte.

V. Kapitel.

Die Kunst.

„Ernst ist das Leben,
Heiter ist die Kunst.“

Wie alles hier auf Erden, so haben auch die Ideen ihre Entwicklung; der immer neu zuströmende Erfahrungsstoff gibt den Begriffen einen neuen Inhalt, und so sind auch die religiösen Ideen in einem beständigen Umwandlungsprozeß begriffen und hierin abhängig von der gesamten Kultur, dem Gesamtbewußtsein der Zeit. In den Zeiten barbarischer Unwissenheit wurzelt die Religion in dem niedern, Geist und Gemüt einschnürenden Gefühle der

Furcht und führt behufs einer Versöhnung der zürnenden Gottheit zu den unsinnigsten Veranstaltungen des Egoismus und des Aberglaubens. Wie aber der Schmetterling die Raupe verläßt, so hat die Religion, der Geisteskultur folgend, die niedern Affekte von sich gestreift und sich durchdringen lassen von dem Bewußtsein der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft, von der Gewißheit, daß „Gehorsam besser ist als Opfer". Die Religion wurde hiermit in die Gesinnung verlegt, die in werktätiger Nächstenliebe sich offenbart. Diese Idee des praktischen Christentums, des höchsten Ideals der Religion, ist nur leider im Laufe der Zeit wieder überwuchert von den Schlingpflanzen theologischen Wunder- und Buchstabenglaubens, wodurch eine Kluft zwischen Glauben und Wissen geschaffen ist, die sich jetzt geradezu verhängnisvoll durch alle Wechselbeziehungen der Menschen hindurch zieht, welche jedem einzelnen, der es ernst mit sich meint, einen Seelenkampf aufnötigt, an dem mancher verblutet ist und seine gesunde Geisteskraft erschöpft hat.

Die wahre Religion hat indes das Fortschreiten wissenschaftlicher Erkenntnis nicht zu fürchten, denn diese steigert und läutert nur die Ausdrucksformen der religiösen Stimmung. Diese ist in der Tat um so reiner, je mehr sie der Einklang einer geläuterten Naturerkenntnis und wahrer Geistesfreiheit ist, je mehr sich die Hingabe an das Unbegreifliche, Göttliche mit einem Gefühl für die Erhabenheit der Natur und ihrer die Welt gesetzmäßig durchwaltenden Kräfte verbindet, je mehr sich das eigene Ich in der Anschauung des Kosmos erweitert. Nur weil sich die religiöse Stimmung nicht in fortschreitender Harmonie mit dem Ganzen gehalten hat, sind die Dissonanzen

zwischen Glauben und Wissen entstanden, welche jetzt vergeblich ihre Auflösung in die Konsonanz der Wahrheit suchen, die nur eine ist. Die modernen Anschauungen sind schon längst andere geworden, als sie in den Zeiten der Reformatoren waren. Wohlan! Die Religion unserer Zeit muß sich wieder in Einstimmung setzen mit der modernen Geisteskultur, mit den Ideen der Humanität, welche für Kunst und Wissenschaft die Leitsterne sind. Sie wird dadurch nicht entthront, sondern in Wahrheit nur wieder zu einer allgemeingültigen Macht des Gemütes erhoben, daß man ihr Wesen nicht in den starren Lehrbegriffen einer Konfession sucht, sondern in dem rein menschlichen Stimmungszustande des Herzens, welches sich unter dem Eindrucke alles Wahren, Guten und Schönen läutert und zur Andacht erhebt. Bestände das Wesen der Religion, wie leider noch immer vielfach die Voraussetzung ist, in einem bloßen Fürwahrhalten kahler Dogmen, so gäbe es für die Mehrzahl der Gebildeten keine Religion mehr, denn der auf der Höhe der Zeitbildung stehende moderne Mensch läßt sein Denken nicht mehr in die für ihn toten Formeln früherer Jahrhunderte einspannen. Auch für unsere Zeit gilt, was Lessing in seiner Zeit beobachtete, „daß jetzt ein guter Christ ganz etwas anderes zu sein anfängt, als er noch vor dreißig, fünfzig Jahren war“.

Wie Religion und Kunst in Griechenland so innig verbunden waren, daß man die griechische Religion wegen ihres sinnlich-ästhetischen Charakters mit Recht als die Religion der Schönheit bezeichnet hat, so steht die religiöse und ideale Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt in einem inneren Zusammenhange. Religion und

Kunst haben eine gemeinsame Wurzel in dem allgemeinen Bedürfnisse des Menschen nach einer Ergänzung der rauhen Wirklichkeit durch eine Idealwelt, in welcher die Widersprüche des Daseins, die schmerzvollen Erschütterungen und Gefährdungen des innern und äußern Lebens, kurz alle dem Gattungscharakter vollkommensten Menschentums widerstreitende dem wirklichen Leben angehörige Abweichungen von dem Normalen harmonisch ausgeglichen sind und das Sehnen und Zagen des Herzens zeitweilig zur Ruhe und Einstimmung gelangt. Die Reinheit der Stimmung, die weihevolle Erhebung des Gemütes über die Schranken und Mängel des Irdischen, welche die Religion durch eine dem Herzen sich bewährende Symbolik und durch die innere Gewißheit des Glaubens an eine höhere Weltordnung der Liebe und Gerechtigkeit, sowie durch selbsteigene Betätigung wahrer Menschenliebe erzeugt, wird in der Kunst durch den schönen Schein einer höheren Wirklichkeit hervorgerufen, welche die schöpferische Phantasie für die unmittelbare Anschauung hinstellt. Sie führt uns

Aus dem engen dumpfen Leben
In des Ideales Reich,
In die heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen. (Schiller.)

Aus unbewußter, träumender Kraft[1]) schafft die Phantasie Gebilde, denen in sittlicher und ästhetischer Beziehung innere Wahrheit und Bedeutung zukommt, insofern sie eben der unmittelbare Ausdruck alles dessen sind, was der

---

[1]) Mozart: „Alles das Finden und Machen geht in mir nur wie in einem schönstarken Traum vor.“ Vergleiche Schillers Gedicht „Das Glück“. Goethe sagt von seiner Gestaltung des „Werther“, er habe ihn ziemlich unbewußt, einem Nachtwandler ähnlich geschrieben.

Mensch als wahr, gut und schön, als göttlich und unaussprechlich verehrt. „Die wahre Kunst ist edel und fromm von selbst“, sagt Michel Angelo, „denn schon das Ringen nach Vollkommenheit erhebt die Seele zur Andacht, indem sie sich Gott nähert und vereinigt“, und so ist denn auch der Ausspruch Goethes zu verstehen: „Die Menschen sind in Poesie und Kunst nur so lange produktiv, als sie religiös sind.“ Die wahre, edelmenschliche Religion ist nicht eine Religion, welche die Gemüter und Leidenschaften in den Fesseln abergläubischer Furcht gefangen hält, die das schwache, in Unwissenheit zagende Herz nicht zur Ruhe kommen läßt, die es immer von neuem in seinen Tiefen aufrührt und Seelenangst und Seelenpein erzeugt, um Gewalt über die Gemüter zu behaupten. Die wahre Religion befreit die Seele von den Banden finsterer Wahnvorstellungen und geht aus dem Gleichgewicht aller Seelenkräfte im Individuum als die Blüte reiner Menschlichkeit hervor. Weihevolle Hingabe an das Objekt, Aufgehen in begierdelose Betrachtung, edle Betätigung der Geisteskräfte bis zu wonniger Selbstvergessenheit — das sind die allgemeinsten Merkmale religiösen Verhaltens. Selbstvergessene, hingebende Tätigkeit ist, in welchen Lebensbeziehungen auch immer, die ursprüngliche, am reinsten fließende Quelle religiöser Empfindung. Das Gefühl innerer Erhebung über die Bande des Irdischen, Niederen und Vergänglichen, frei werden von dem Drucke der Endlichkeit in seliger Ahnung des Göttlichen, Ewigen, Vollkommenen — das ist Religion. Mag auch die religiöse Empfindung im Laufe der Zeit für das gewöhnliche Bewußtsein an bestimmte Formen der Lebensbetätigung und an ganz bestimmte Vorstellungskreise fixiert worden

sein, durch welche sie nun für die große Masse am leichtesten ins Spiel tritt, im Grunde ist sie doch nur die differenzierte und gesteigerte Form der jede hingebende Tätigkeit begleitenden andächtigen Stimmung. Die Erforschung der Wahrheit besteht in der stillen inneren Hingabe an sie, und was vermöchte die produktive Einbildungskraft stärker anzuregen und voller zu beschäftigen als die Kunst. Mit Recht sagt daher Goethe:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion;
Wer jene Beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.

Beschäftigung ist für uns Menschen die Quelle der Verjüngung, die Geist und Sinn befreiende und läuternde Macht, die sich in dem Spiel des Kindes, in ernster Arbeit, in rechtem Handeln und in edlem Kunstgenuß durch ungemessene Mehrung des Lebens- und Wertgefühls, durch das Bewußtsein der inneren Übereinstimmung, durch wahren Seelenfrieden offenbart. Beschäftigung macht das Leben erst lebenswert, gibt allein den wahren Trost in des Lebens Leid, denn sie hebt uns im Scheine eines verklärten höheren Daseins über das tragische Gefühl der eigenen Endlichkeit hinweg. Ja ernste Arbeit im Dienste höchster Menschheitsideale erfüllt uns sogar mit der erhebenden und freudigen Gewißheit, daß was immer des Wahren, Guten und Edlen der einzelne gefördert und gewirkt hat, nicht verloren geht, sondern der Menschheit zugute kommt, welche fortbesteht, wenn auch der einzelne vergeht.

Jedes Einzelleben war nur in dem Augenblick möglich, da es zum Leben erstand, und kann niemals wiederkehren,

weil die Bedingungen seines Seins niemals wiederkehren. Heilig sei dir daher ein jegliches Leben, das in schöner Eigenart das Urbild der Gattung zu verewigen trachtet.

Wie jeder Organismus das Produkt aller Faktoren ist, die in seiner Ahnenreihe vor ihm wirksam gewesen sind, so erhalten sich in der Form des sogenannten Instinkts unbewußte Erinnerungen, welche als vorbestimmende Beziehungen unabhängig von der Erfahrung des Individuums sind. Diese Tatsache war schon dem Altertum bekannt und galt als schwerwiegendster Beweis für die Präexistenz der Seele. Plato besonders erkannte in der Tatsache, daß die Knaben beim Erlernen der Wissenschaften so rasch in der Fülle der Erscheinungen sich zurecht finden, einen Beweis für die Wahrheit, daß die Seele schon vor der Geburt ein mit Intelligenz verbundenes Leben geführt habe. Durch die sinnliche Wahrnehmung werde sie veranlaßt, sich auf das vor dem Erdenleben gewonnene Wissen wieder zu besinnen; alles Lernen sei nur eine Wiedererinnerung an die vor der Geburt geschauten ewigen Ideen. Die heutige Wissenschaft läßt nur die Immanenz der Ideen gelten; sie gibt die erhebende Gewißheit, daß die Ideenarbeit und die auf vernünftiger Einsicht gegründeten Charaktereigentümlichkeiten des einzelnen mit dem Tode des Einzellebens nicht verloren gehen, sondern als geistig-sittliche Instinkte, als die eingeborenen Mächte des Gemüts und Verstandes sich vererben und sich den Nachkommen als schützende, leitende Genien bewähren. Anderseits lehrt sie damit den natürlichen Grund erkennen, warum die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Und welch eine Mahnung gibt sie damit für jeden, an seinem inwendigen Menschen

zu arbeiten, sich zu dem auszugestalten, wozu die eingeborene Anlage seines Wesens jeden für sich bestimmt!

„Werde der, der du bist!“ Das rufen auch Religion und Kunst dem Menschen zu, indem sie Ideale des höchsten Menschentums schaffen und zur Nachahmung hinstellen. Somit sind beide nicht nur durch die ihnen gemeinsame ideal gehobene, andachtsvolle Stimmung, sondern auch stofflich eng verbunden. Die Kunst hat mit der Religion den höchsten Lebensinhalt gemeinsam, und nur die Formen, in denen derselbe zur Darstellung kommt, sind verschieden. Die innere, poetische Wahrheit, die den Forderungen unserer Vernunft wie unseres Gewissens in gleicher Weise entspricht, ist das eigentliche Lebensprinzip, der geistige Gehalt beider. Erscheint diese innere Wahrheit in der religiösen Vorstellungsweise zu möglichst fester Form verdichtet und dem Verständnis der großen Menge angepaßt, so sind ihre Formen in der Kunst dem freien Spiele der Phantasie überlassen, in beständigem Fluß, „aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit“, Ausdruck der jeweilig höchsten Lebensauffassung, des vollkommensten Menschentums. Stützt sich die innere Wahrheit dort auf die Autorität und die Tradition, so hier auf freieste, schwungvollste Individualität. Diese ist es, welche den Künstler macht, der uns den idealen Gehalt des Lebens offenbart.

Prinzipiell teilen sich also Religion und Kunst in die Aufgabe, Ideale zu schaffen, welche das Leben ebensowohl erhöhen als mit dem erwärmenden Hauche der Liebe und Schönheit beseelen. Beide wenden sich an Herz und Gemüt, verfeinern und veredeln unsere Empfindungen und geben unserm Denken und Handeln sub specie aeternitatis die höhere Richtung. Das Ideal hat seine Existenz nur

in der Auffassung des Menschen. Der Wirklichkeit gegenüber ist jedes Ideal, das religiöse sowohl wie das künstlerische, eine Dichtung, eine Kunstschöpfung, die, ohne die Formen der Wirklichkeit zu verlassen, über die Natur hinausgeht und sich über das Wirkliche erhebt, um es von dem Gemeinen und Niedern, das ihm anklebt, zu befreien und in eine höhere Sphäre sittlicher Ideen zu erheben. Der Künstler meistert gleichsam die Natur, indem er, wie Schopenhauer ausführt, dieselbe „auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt. Er stellt seine Bildung der Natur gegenüber und ruft ihr zu: Das war es, was du sagen wolltest! und Ja, das war es! hallt es aus dem Kenner wieder!“ Die Kunst vollendet, was die Natur nicht zu schaffen vermag, sagt Aristoteles. Die Natur vermag nur das Stoffliche zu liefern, in der Kunst entscheidet aber das Wie, die künstlerische Form. Goethe sagt daher sehr treffend: „Indem der Künstler irgend einen Gegenstand der Natur ergreift, so gehört dieser schon nicht mehr der Natur an, ja man kann sagen, daß der Künstler ihn in diesem Augenblick erschaffe, indem er ihm das Bedeutende, Charakteristische, Interessante abgewinnt oder vielmehr erst den höheren Wert hineinlegt.“ Die in diesem Idealisierungsprozeß waltende Gesetzmäßigkeit der Form heißt Stil. Antik nennen wir im allgemeinen alles, was der Bildung der Völker des Altertums angehört, insbesondere aber das von den Griechen und Römern im Gebiete der Kunst und Geisteskultur Geleistete. Da die Kunst Ausdruck menschlicher Empfindungsweise ist, ist ihre Ausdrucksform und ihr Empfindungsgehalt je nach den verschiedenen menschlichen Entwicklungsstufen verschieden. Über den Erdball wallend hat die Kunst

nach Zeit und Örtlichkeit ihren Stil gewandelt, infolgedessen sich in ihr die Eigentümlichkeiten der einzelnen Völker und Zeitalter so lebensvoll abspiegeln.

Die phantasievollen Jugendideale der Menschheit sind durch die antike Kultur in edelster Form und reichster Gestaltenfülle verewigt. Vor allem hat der hellenische Geist diese Ideale als einen unveräußerlichen Gewinn für die Menschheit aus sich herausgeboren und in harmonischer Entwicklung zu lichter Reinheit ausgestaltet. Diese Ideale haben auf allen Gebieten hellenischer Kunst, insbesondere in der Poesie, ihren verklärenden Ausdruck gefunden, so daß diese einem Jungbrunnen gleicht, in welchem Erfrischung und Läuterung zu suchen auch unsere Zeitepoche noch alle Ursache hat. Zur Erweckung und Belebung eines idealen Sinnes bei unserer Jugend kann es kein besseres Mittel geben als die Versenkung in den Geist des Altertums. Freilich soll die an den Geistesschätzen der antiken Kulturwelt gewonnene Bildung nur eine Vorstufe zu der modernen Bildung sein. Die Antike verhält sich zu dieser wie das Kindesalter zum reifen Mannesalter, wie naive Beschaulichkeit zur nützenden Tat. Die Lebensmächte unserer Zeit, so sagte ich vor 22 Jahren im Vorwort, aus dem ich noch einiges hierhersetze, machen es unabweislich, daß der Abschluß der wissenschaftlichen Vorbildung mehr und mehr auf dem Boden der unserer modernen Kultur eigentümlichen geistigen Errungenschaften gesucht werde. Die Erfahrungswissenschaften stellen neue Anforderungen an die geistige Vorbildung. Neue Problemstellungen verlangen neue Geisteswaffen, und neben der allgemein humanen Bildung darf die staatsbürgerliche nicht vernachlässigt werden. Unsere Zeit verlangt

sittlich tatkräftige Charaktere, Männer, die „mit festen markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde“ stehen und die Welt der Tatsachen zu würdigen wissen, ohne den Sinn für die durch Kunst und Schönheit verklärten idealen Güter des Lebens verloren zu haben. Da darf die antike Kultur als Bildungsferment nicht fehlen, aber sie bedarf der Ergänzung.

Das Eigenartige der hellenischen Kunst nach der Seite der Formgebung besteht in dem Plastischen, d. h. darin, daß sie in festen, klar umrissenen, harmonisch einfachen Formen die Objekte der Wirklichkeit mit höchster Naturwahrheit und doch in ideal verklärtem Lichte widerspiegelt. Was die hellenische Kunst so durchaus einzig und unerreichbar groß macht, ist ihre Frische und Ursprünglichkeit, die reizende Unbefangenheit und Natürlichkeit, die edle Einfalt und stille Größe. Das antik-klassische Ideal der Griechen war die Darstellung der objektiven Schönheit der Natur. Dieses Ideal war durch und durch heiter; die Kunst der Griechen war die Kunst der Freude. (Schiller, Die Götter Griechenlands.) Die griechische Mythologie war Naturvergötterung; die verschiedenen Naturerscheinungen galten als Symbole der göttlichen Schöpferkraft. Infolge des überwiegend plastischen Charakters ihrer Kunst haben die Griechen denn auch ihre höchsten Kunstleistungen gerade in der Skulptur aufzuweisen und hier für alle Zeiten klassische Muster geschaffen.

Im Gegensatz zu dem plastischen Charakter der antiken Kunst steht das Romantische des Mittelalters und der neueren Zeit. Das romantisch-mittelalterliche Ideal war ein einseitig subjektives Ideal; es war die Darstellung der subjektiven Schönheit des von Natur und Welt ab-

gewandten, düster in sein Inneres sich versenkenden christlichen Geistes. Die treibende Kraft des Mittelalters war die neue Religion des Christentums mit ihrer tieferen Gemütsinnerlichkeit. Das Christentum schuf statt der idealisierten Körperwelt der Griechen, die das Geistige zu versinnlichen suchten, eine jenseitige Geisterwelt, indem es das Sinnliche vergeistigte. Statt der heitern Sinnenfreude der Griechen war ihm asketische Naturverachtung und Weltflucht eigen; es predigte die Sündhaftigkeit alles Fleisches und verlangte statt der heitern griechischen Sinnenfreude Vernichtung aller schönen Sinnlichkeit. Dafür gab es der abendländischen Menschheit die andächtig schwärmerische, ekstatische Sehnsucht nach dem Jenseits, dem verlorenen Paradiese, den enthusiastischen Glauben und die im Feuer des Glaubens erglühende Liebe. Damit wurde die gesamte Stimmung geistiger, innerlicher, es kam zu einer Befreiung und Entfesselung des Gemütslebens. Auf diesen innern Mächten des Gemüts beruhte das Romantische und dieses kam zu seiner höchsten Blüte in den Formen des Rittertums. Glaube, Treue und Ehre waren die sittlichen Mächte des Gemüts, welche vor allen den Ritter beseelten. Infolge der Kreuzzüge, wo große Kämpfe durch das Schwert ausgefochten werden mußten, trat der Ritterstand in den Vordergrund aller Lebensverhältnisse, und vor allem entwickelte sich das Ritterwesen mit seinem scharf zugespitzten Ehrbegriff und seinem überschwänglichen Frauendienst und Minnegefühl bei den romanischen Völkern des Mittelalters.

Das Romantische des ritterlichen Lebens gab sich ferner kund auf vielen Abenteuern, in denen der Ritter zum Schutze der Wehrlosen oder zur Verteidigung des

Glaubens seine Tapferkeit zu bewähren hatte. Wo er Gelegenheit hierzu fand, war zufällig und in dem Zufälligen liegt eben das Abenteuerliche. Das französische romanesque im 17. Jahrhundert bedeutet „romanhaft", abenteuerlich, in England sagte man romantic und von dort scheint dann das Wort nach Deutschland gekommen zu sein und zwar über die Schweiz. Im Gegensatz zu der Einfalt, Ruhe und Klarheit, dem Maßvollen des Antiken versteht man daher unter dem Romantischen in der Kunst das auf das Unendliche, Ahnungsreiche, Wunderbare und Phantastische gerichtete künstlerische Streben, das Stimmungsvolle, Dämonische, Mystische, das die strenge Form Verschmähende, aber das Gemüt mit dem Zauber des Geheimnis- und Weihevollen Erfüllende, gleichsam Musikalische. Die romantische Schule, welche in diesen Momenten das Wesen der Kunst erblickte, hatte daher eine Vorliebe für das Mittelalterliche und suchte dessen charakteristische Merkmale — Katholizismus, Rittertum, Frauenkultus, Zunftwesen, Gotik — für die Poesie zu verwerten und neu zu beleben. Auch die Märchenwelt des Orients und die altgermanischen Sagen suchte sie für „das freie Spiel der Phantasie" zu verwenden. „Die Antike war so streng, man sehnte sich nach etwas Farbigem und Buntem; die Antike war so plastisch, man sehnte sich nach etwas Innerlichem und Musikalischem. Man sehnte sich nach etwas Heimatlichem, Deutschem; man wollte etwas Einfältiges, Volkstümliches. Das klassische Streben war so nüchtern; man wollte schwärmen, sich berauschen und begeistern." (Brandes.) Auch im gewöhnlichen Leben pflegt man das Wilde, Schauerliche, überhaupt das Ungewöhnliche und die Phantasie Aufregende mit dem

Ausdruck Romantik zu bezeichnen und demgemäß auch von romantischen Empfindungen und Abenteuern zu sprechen.

Romantisch nennen wir eine Gegend, an die sich altersgraue Erinnerungen knüpfen, die unsere Phantasie aufregt und mit den Schauern des Düstern und Geheimnisvollen die Seele erfüllt. Romantische Mondscheinlandschaft „mondbeglänzte Zaubernacht“.

War die Romantik eine Reaktion gegen die Renaissance der Antike und führte sie durch Willkür und Verschwommenheit zu einer Auflösung der festen Kunstform, zur Phantastik und Wirklichkeitsscheu, so sucht die moderne Kunst nach einem Ideal, welches die plastische Formschönheit und Naturwahrheit der Antike mit der durch die Romantik erschlossenen Gemütsinnerlichkeit des modernen Geistes harmonisch vereint. Die moderne Kunst hat die Erfahrung gemacht, daß die bloße Nachahmung der alten Kunstformen ohne Rücksicht auf die veränderten Grundlagen und Bedingungen, Anschauungen und Bedürfnisse des modernen Lebens nicht zum Ziele führen kann. Vergeblich hat man seit Beginn des 19. Jahrhunderts besonders in Deutschland die ganze Entwicklung der Architektonik rekapituliert und kopiert, alle Stile durchgebaut ohne einen eigenen bisher gefunden zu haben, ja ohne den Versuch zu machen etwas wirklich Neues schaffen zu wollen. Ähnliche Entwicklungsstufen wie die Baukunst hat auch die Plastik durchgemacht. Erst war sie antik, dann gotisch, jetzt huldigt sie einer Modernisierung der Renaissanceformen, deren Realismus und lebensvoller Naturalismus anziehend wirkt. Die moderne Kunst beugt sich vor der Wirklichkeit — und das ist ein hervorstechendes Merkmal ihrer Lebenskraft, denn ein gesunder Realismus ist allemal ein Zeichen auf-

steigender Kunstentwicklung. Freilich droht dieser Realismus auf manchen Kunstgebieten, insbesondere auf dem der Belletristik, in seine Karikatur, den nackten, ideenlosen Naturalismus, auszuarten, und das ist bedauerlich, denn der Naturalismus, dem der poetische Gehalt und damit die Seele aller Kunst fehlt, ist ein Zeichen des in der Kunst eintretenden Verfalles. Bloße Nachahmung der Natur ist nicht Kunst, sondern zweckloses Spiel uns mit dem Scheine der Wirklichkeit zu täuschen oder eine mit berechnetem Raffinement an die niedersten Triebe des Menschen appellierende Leistung virtuosenhafter Technik. Das Kunstwerk muß durch die persönliche Auffassung und die Gestaltungskraft des Künstlers, durch selbstschöpferische Zusammenfassung des Wesentlichen und Charakteristischen, durch neu erschaute Zusammenhänge mehr enthalten als die Wirklichkeit; es muß durch tiefe Lebensauffassung und Lebensdeutung unsere Lebensanschauung erweitern, unser Lebensgefühl steigern, uns über uns selbst erheben, sonst hat es keinen Wert. „Immer hat die bildende Kunst ein höchstes Ziel gehabt: den kräftigsten, herrlichsten Mann und die reinste, anmutigste Frau zu schaffen. Alle großen Künstler aller Epochen sind hier auf dieselbe Weise zu Werke gegangen: sie treffen in scharfer Beobachtung der Natur eine Auswahl dessen, was ihnen an der menschlichen Gestalt am meisten zusagt,[1]) und formen auf Grund

[1]) Dies wußte schon Sokrates, der bei Xenophon (mem. III 10, 2) sagt, der bildende Künstler schaffe, da man nicht leicht einen einzelnen Menschen finde, bei dem alles ohne Tadel wäre, ein Ideal eines Menschen durch Auswahl des Schönsten von Vielen: *ἐκ πολλῶν συνάγοντες τὰ ἐξ ἑκάστου κάλλιστα οὕτως ὅλα τὰ σώματα καλὰ ποιεῖτε φαίνεσθαι.*

dieser Auswahl Geschöpfe, wie die Natur sie selber nicht hervorbringt, aber vielleicht, wenn sie in der glücklichsten Schöpferlaune wäre, hervorbringen könnte.“ (Hermann Grimm.) So wird die Idealität der Kunst gewahrt, aber freilich ist unsere realistische Zeit dem abstrakten Schönheitskultus nicht mehr zugetan. Sie verlangt von der Kunst die Widerspiegelung des konkreten Lebens nach seinen charakteristischen Zügen, jedoch nicht nach den bloß sensationellen Erscheinungen der Gegenwart, die dem Interesse des Tages angehören, ohne das Wesen der Zeit auszudrücken. Was aber unserer Zeit des materiellen Fortschrittes abhanden zu kommen droht ist der geistige Gehalt, vor allem das innere Leben des Gemütes, diese echteste Funktion menschlichen Wesens, die der erkennenden Sphäre völlig ebenbürtig ist. Die fesselndsten Verwicklungen des Lebens haben ihren Ursprung in den wunderbar gewaltigen und mannigfachen Mächten des Gemütes, denen die erschütternde Wirkung einer echten Tragik ebenso innewohnt als die versöhnende Kraft des über die Widersprüche des Lebens frei sich erhebenden Humors. Indem die Kunst der Entfaltung eines reichen Gemütslebens dient, führt sie zur schönsten Blüte des Gemütes, zur Religion. In gleichem Maße aber, als man statt der Einzelpersönlichkeit ganze Gesellschaftsklassen, Typen, soziale Zustände und Krisen der modernen Menschheit, die Bedingungen des heute infolge der fortgesetzten Teilung der Arbeit lebhafter denn je geführten Kampfes ums Dasein zu schildern suchte, mußten die in dem Mechanismus der großen Welt an und für sich verdorrenden sittlichen Kräfte des Gemütes auch in der Kunst zurücktreten. Nur das Individuum in der Kraft seiner persönlichen Betätigung ist ein Typus

der ringenden Menschheit, nur im Individuellen tritt das rein Menschliche, das Allgemeingültige menschlichen Wesenszutage, und eben dieses ist der Gegenstand und der Inhalt der Kunst. Daß die künstlerische Darstellung an Interesse und Wert gewinnt, wenn die geschilderte Einzelpersönlichkeit bedeutend genug war, um für ein größeres Ganze, für die Nation, für die Menschheit wahrhaft Großes zu leisten. das versteht sich von selbst, und so hat auch die Kunst von jeher die großen Männer der Geschichte als die Repräsentanten des höchsten Menschentums geehrt und verherrlicht. Das Nationale als bedeutsamer Hintergrund des Individuellen wird zweifellos in der modernen Kunstentwicklung wieder eine besondere Bedeutung gewinnen, da unsere Zeit an großen historischen Momenten so überreich ist.

Nur der große Gegenstand vermag
Den tiefen Grund der Menschheit aufzuregen.
Im engen Kreis verengert sich der Sinn.

Wem der große Wurf gelingen wird — die Zeit wird's lehren!

Ein Kunstwerk muß allgemein wahr, typisch und doch individuell sein, es muß ein konkretes Sein mit den Formen und Farben der Wirklichkeit darstellen, dieses aber im Scheine des Allgemeingültigen und Ewigen verklären; es muß durch Ausscheidung alles Beziehungslosen und örtlich und zeitlich Zufälligen und durch selbstschöpferische Zusammenfassung des bleibend Wertvollen und Charakteristischen ein ideales Gegenbild von Natur- und Menschenleben sein. Ein Kunstwerk ist daher eine Welt im kleinen. nicht Teil eines Ganzen, sondern selbst ein Ganzes, in welchem eine Mannigfaltigkeit von Ele-

menten durch größtmögliche Einheit und symmetrische Ordnung beherrscht und verknüpft wird; es ist ein in sich abgeschlossener, den Sinn und Geist des Weltganzen in einem kleinen Bruchstück umfassender Organismus, die freie Schöpfung eines selbständigen Geistes, welcher auf den Höhen der Menschheit wandelnd von hoher Warte herab die Welt überschaut und in seiner ganz an das Objekt hingegebenen Anschauung, im Zustande reiner Kontemplation, das eigentliche und wahre Wesen der Dinge erschaut hat. Ein solcher künstlerischer Geist ist das Genie. Seine Eigentümlichkeit liegt in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden (intuitiven) Erkenntnis. „Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem jedes echte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents. Das Talent vermag zu leisten, was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der übrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der andern hinaus: daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne.“ (Schopenhauer.)

Was die Epoche besitzt, verkünden dir hundert Talente,
Aber der Genius bringt ahnend hervor, was ihr fehlt. (Geibel.)

„Von dem Besitze, welchen das Menschengeschlecht sich im Laufe der Jahrhunderte erworben hat, bilden einen Bestandteil, sozusagen das Juwel desselben, die unsterblichen Werke des Genius in Poesie und Literatur, in Wissenschaft und Kunst, die unter nationalen Bedingungen ent-

standen, doch das allgemein Menschliche repräsentieren.“ (L. v. Ranke.) Das Talent trägt an der überlieferten Weltanschauung weiter; das Genie bricht einer neuen Bahn und gibt der Menschheit einen neuen tieferen Ausdruck ihres Wesens. Die Höhen der Menschheitsentwicklung werden uns durch die Werke des Genies bezeichnet. Das Genie bringt hervor, was die Menschheit im eigentlichen Sinne fördert und weiter bringt; es reißt die übrige Menschheit zu neuen, nie geahnten Zielen mit sich fort; es schafft neue Grundlagen für die materielle und geistige Existenz des Menschen. Seine Werke sind eine göttliche Offenbarung, denn das Genie schaut den Dingen auf den Grund, erfaßt ihr innerstes Wesen und bringt es gewissermaßen instinktartig ans Licht; seine Werke tragen den Stempel der Vollendung an sich, indem sie neue Wahrheiten in geläuterter, harmonievoller Form anschaulich machen. Da das Genie schafft, was das schöpferische Können der andern übersteigt, sind seine Werke Gegenstand der Nachahmung für das aufstrebende Talent und Mittel zur Übung für die das Durchschnittsmaß des Könnens wenig oder gar nicht überragenden geistigen Kräfte. Sie sind klassische Muster und bleiben unerreicht, bis ein anderes Genie, durch sie befruchtet, höhere Formen schafft, die wieder im Einklang stehen mit den fortgeschrittenen Anschauungen und Erkenntnissen der Zeit und die beziehungsreicher gewordenen Ideen und tiefer geschöpften Gedanken der Zeit zur Befriedigung aller ausdrücken. Ist somit klassisch, was immer das menschliche Genie als die höchstmögliche schöpferische Leistung einer Zeit hervorbringt, so bleibt doch diese Leistung, so sehr sie Muster und Regel aufstellt, ja mag sie ein ganz neues Urteilsmaß

des Schönen enthalten, von dem Denken und Wissen der Zeit abhängig, in die sie fällt, und so ist auch der Begriff des Klassischen wie alles auf Erden relativ. So sind die verschiedenen Kulturepochen bedeutsam durch die klassischen Werke der ihnen eigenen Genies, und ganz besonders trifft dies zu auf dem Gebiete der Kunst. Schon dem Worte nach umfaßt sie das Gebiet besonderen Könnens. Nur der gottgleiche Genius vermag, im schönen Scheine eines höheren Daseins, der widerspruchsvollen Wirklichkeit ein harmonisches Weltbild gegenüberzustellen, welches die Gegensätze zur Versöhnung, den Kampf zum Frieden führt. Nur das Genie vermag ein Kunstwerk zu schaffen, welches über die Natur hinausgeht und im erhöhten Bilde uns über uns selbst erhebt, uns zu einer Lebensansicht höherer Art führt und in die begeisterte Stimmung versetzt, in welcher sich das Genie bei seinem Schaffen befand, in den wonnigen Zustand wunsch- und willenlosen Anschauens, in welchem sich auch unser Gemüt von dem Drucke des Lebens zeitweilig befreit fühlt und sich über die Zerrissenheit des Daseins hinwegtäuscht. Ein solches Kunstwerk nun, welches unsere ganze Auffassungskraft in Anspruch nimmt und in uns Stimmungen hervorruft, die unsere Seele so gänzlich ausfüllen, daß wir uns bis zum Selbstvergessen in dem Anschauen des Gegenstandes verlieren, erzeugt in uns das Gefühl reinster Lust und hat für uns das Merkmal höchster Schönheit.

„Stimmung — frohe oder trübe, heitere oder ernste, hoffnungsvolle oder sehnsüchtige, leichtfertig ausgelassene oder tief andachtsvolle, grenzenlos glückselige oder wild zerrissene und verzweifelte — ist das schöpferische Feuer, welches die rege Phantasie des hohen Künstlergenius zur

genialen Tätigkeit anregt... Da liegt der Kern der Schönheit. Die Formen sind die Schale, die aus jedem Kern als seine Hülle hervorwächst.“ (Otto Liebmann.) Das künstlerische Motiv und die Art der Formengebung erscheint uns nur insoweit schön, als der Künstler uns Feuer aus der Seele zu schlagen, uns in eine Stimmung zu bannen weiß, welche uns völlig beherrscht. Diese Stimmung ist das subjektive Merkmal des Schönen, welches sich bestimmt nach dem Grade, in welchem unser Gefühl reagiert, unsere Teilnahme erregt ist. Die oben aufgestellten Anforderungen an ein echtes Kunstwerk offenbaren nur die äußeren Mittel, durch welche der Künstler die ihn beseelende Stimmung ausdrückt und auch dem Zuschauer mitteilt. Denn auch die Kunst, diese erhabenste Zeichensprache, in welcher der schöpferische Geist seine Innenwelt offenbart, ist an Gesetze gebunden, die auch der Genius nicht umgehen kann, wenn er die Kundgebungen seines Innern verstanden wissen und eine ästhetische Wirkung hervorbringen will.

Unsere Seele ist bestrebt, die Auffassung eines ihr dargebotenen Gegenstandes mit dem relativ geringsten Kraftaufwande auszuführen. „Die ästhetische Auffassung ist aber nichts anderes als die einheitliche Verknüpfung eines Mannigfaltigen durch den betrachtenden Geist.“ Wenn also der Künstler unser ganzes Interesse in Anspruch nehmen, unsere Phantasie zum Nachschaffen stimmungsvoll anregen will, so muß er unserer Auffassungskraft Rechnung tragen, durch äußere Mittel sie zu leiten suchen. Nach seinen objektiven Merkmalen ist demnach „schön, was, um als Einheit, als zusammengehöriges Ganzes erfaßt zu werden, möglichst wenig Kraft erfordert, dessen Teile

möglichst einheitlich verknüpft werden können, das aber zugleich eine so ausgedehnte Mannigfaltigkeit enthält, daß zu deren Verknüpfung, zu dem Auffinden der vielfachen Beziehungen, die zwischen den Teilen bestehen, alle verfügbare Kraft aufgewendet werden muß."[1]) (H. Jäger.)

In der sinnlichen Wirkung des schönen Gegenstandes auf uns sind außer dem direkten sinnlichen Eindrucke noch die durch psychologische Assoziation damit verknüpften Nebenvorstellungen zu beachten, welche, wie Fechner vor allen gezeigt hat, das Wohlgefallen bedeutend erhöhen können. Dieser assoziative Faktor ist es, der die Phantasie ganz besonders zur freien nachschaffenden Tätigkeit anzuregen vermag und dadurch das Interesse am Gegenstande festhält und stets von neuem belebt. Auf den mitschwingenden Nebenvorstellungen, den Begleitgefühlen und Stimmungen beruhen besondere Arten des Schönen. Wir berühren zunächst den Begriff des Erhabenen. Erhaben nennen wir das unvergleichlich Große und Mächtige, das Hohe, über alles Gewöhnliche und Niedere Hinausgehende. Erhaben ist eine Idee, die die großen Zusammenhänge des Lebens erhellt und faßlich macht, erhaben ist eine religiöse Vorstellung, die das Wesen des ewigen Gottes unserer Empfindung nahe bringt. Erhaben ist die Natur in ihrer Unendlichkeit, das Meer, die Wüste, die Heide, der Sternhimmel über uns im Schweigen der Nacht; erhaben ist die Natur in der Wahrnehmung ihrer gewaltigen Kräfte, die sich äußern im Donner und Blitz des Gewitters, im Brausen des Sturmwinds, in dem Wogengang des vom Sturm aufgewühlten Meeres, in der donnernden Brandung

---

[1]) Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. V, 415 ff.

der See, in dem über seine Ufer schwellenden Fluß, dessen Wassermassen unwiderstehlich alles mit sich fortreißen; in dem entfesselten Element des Feuers, wenn z. B. ein Waldbrand tobt in den Schluchten des Gebirges oder ein Präriebrand unaufhaltsam sich fortwälzt. Erhaben ist die Ruhe und Starrheit des Hochgebirges, erhaben seine unerreichbar hoch aufragenden Felsen; erhaben wirken auch gewaltige Bauwerke der Kunst, die unserm Blick unfaßbar, unserm Verstande unbegreiflich erscheinen. Wir haben dem Erhabenen gegenüber das Gefühl der eigenen Ohnmacht, Kleinheit und Schwäche; wir fühlen das Unvermögen, mit der Übermacht einen Kampf zu bestehen, wir fühlen, daß wir vernichtet würden. So läßt das Gefühl des Erhabenen uns erschauern und in der Tiefe der Seele erbeben, aber wir richten uns wieder auf in dem Bewußtsein, daß uns selbst ein Kampf nicht auferlegt ist, eine wirkliche Gefahr uns nicht umdroht. Das Gefühl der eigenen Schwäche erhebt sich ferner an dem Richtmaß von Größe, die den Menschen auszeichnet, insofern ihm gegeben ist, den großen Gedanken der Schöpfung in seinem kleinen Hirn nachdenkend zu erfassen und der unfühlenden Natur durch die Macht des Geistes und die Ruhe des Gemütes überlegen zu sein. Daher ist auch Geistesgröße erhaben, die das menschliche Maß übersteigt, erhaben die Heldentat, die Übermenschliches gewollt und geleistet, erhaben das tragische Schicksal, der sittliche Charakter des Dulders, der, was der gewöhnliche Sterbliche nicht kann, zu leiden weiß ohne zu klagen. So gewährt der Anblick des Erhabenen eine Fülle von Nebenvorstellungen, die unsern Geist zum Nachdenken, unser Herz zur Bewunderung anregen. So ist das Gefühl des Erhabenen eine gemischte

Empfindung, niederdrückend und erhebend zugleich. Das Erhabene wirkt erhebend, weil es den Maßstab unserer Sinne erhöht und unsere Erfahrung, unsern Horizont erweitert, unser Urteil vertieft, unser Selbstgefühl steigert.

Der Gegensatz des Erhabenen ist das Niedliche. Niedlich ist das Reizvolle im Kleinen, in der Kleinkunst des kunstgewerblichen Schaffens, das Ergötzliche am Kinde. Der Eindruck des Niedlichen geht wie ein Wellengekräusel über unsere Seele, er reicht nicht in die Tiefe hinab, wie die großen Gegenstände der Menschheit die Seele erregen. Und zwischen diesen beiden Polen liegt das Gebiet des Schönen, das sich uns als die Harmonie von Inhalt und Form darstellt, während das Erhabene die Form zu sprengen scheint, in dem Niedlichen dagegen der ganze Wert ausschließlich in der Form liegt. So kann das Niedliche uns auch nur vorübergehend fesseln.

Die Schönheit ist Symbol der Sittlichkeit, Symbol des edlen Menschentums. Das Schöne ist daher der Lebenshauch der Kunst, die uns das rein Menschliche zur Anschauung bringt. Echte Kunstwerke sind eben aus dem Grunde so unerschöpflich reich und von dauerndem Werte, weil sie uns durch stets neu entdeckte Schönheiten und Feinheiten, durch neue Beziehungen und Gedanken fesseln und entzücken. „Ein echtes Kunstwerk“, sagt daher Goethe, „bleibt wie ein Naturwerk für unsern Verstand immer unendlich: es wird angeschaut, empfunden, es wirkt; es kann aber nicht eigentlich erkannt, viel weniger sein Wesen, sein Verdienst mit Worten ausgesprochen werden.“ Seitdem jedoch die moderne Wissenschaft alle Erscheinungen in ihrem Werden zu begreifen angefangen hat, ist auch die Ästhetik aus den Banden der metaphysischen Spekulation befreit und

zu einer erklärenden Wissenschaft geworden, welche den Schönheitsbegriff nicht als in seiner gegenwärtigen Zusammengesetztheit ursprünglich gegeben betrachtet, sondern untersucht, wie er zu dem geworden ist, was er jetzt ist.

Goethe nennt die Kunst eine Vermittlerin des Unaussprechlichen. Der Künstler findet den Ausdruck für ein Gefühl, das andere nur unklar empfanden, oder für einen Gedankengehalt, der für andere unaussprechlich war. Was der Künstler in seinem Innern wie ein Erlebnis geschaut und empfunden hat, weiß er zu gestalten und uns miterleben und mitempfinden zu lassen. Das Gestalten ist das dem Künstler ureigene Vermögen. Die künstlerische Form zu finden für die charakteristische Gestaltung eines Seeleninhaltes ist das, was den Künstler macht. „Den Stoff sieht jedermann vor sich; den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat, und die Form ist ein Geheimnis den meisten", sagt Goethe. Seelische Vorgänge zu veranschaulichen und darstellend die gleichen Seelenbewegungen in uns auszulösen, uns zu gleichen Empfindungen anzuregen, die gleichen Gedanken zu unserer Aneignung zu bringen, das ist die Kunst und eine solche Formensprache, die unser Schauen und Fühlen und Denken erweitert und bereichert, ist Kunst. Wie der gottgleiche Genius des Künstlers die Dinge anschaut, zu solcher Anschauung verhilft er auch uns und offenbart uns das Wesenhafte der Dinge, wie der gewöhnliche Sterbliche es nimmer zu schauen vermocht hätte. Wo dieser nichts Besonderes sieht, da erleuchtet der Künstler ganz neue Zusammenhänge und gibt der Welt ihr treffendes Abbild zurück. Lernst du recht Kunst verstehn, Lernst du mit hundert Augen sehn. Statt eines Begriffs gibt uns die

Kunst eine lebensvolle Anschauung und versetzt uns unmittelbar in den Genuß der Sache selbst. Der Künstler schafft neue Gefühlswerte und gibt dem Gefühlsgehalt einer ganzen Epoche den charakteristischen, befreienden Ausdruck.

Die schaffende Phantasie entnimmt die Grundlage zu ihren Bildungen und Schöpfungen aus dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, und so erhält die Kunst ihre nähere Bestimmtheit durch das besondere Element, den Stoff, in welchem der schöpferische Geist die Gestaltungen ausführt. Indem er das Stoffliche in seinen räumlichen Dimensionen gestaltet, ist die Kunst plastisch (Baukunst oder Architektur und Bildhauerkunst oder Plastik im engern Sinne). Das einzige und beständige Thema der Baukunst ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit, das Widerspiel von Last und Stütze. In der Mauer sind beide noch vollkommen ineinander verschmolzen, daher hier eine ästhetische Wirkung nicht zustande kommt. Dagegen sind beide in Säule und Gebälk des griechischen Tempelbaues vollkommen gesondert in das schönste Gleichgewicht gesetzt. In dem gotischen Baustil wiederum erscheint die Schwere, die getragene Last, gleichsam von der Starrheit, von dem Rhythmus der aufsteigenden Linien überwunden. Das Gesetz des Emporstrebens beherrscht den ganzen Bau in allen seinen Gliedern und Formen bis zu den höchsten Pyramiden der Türme und Türmchen hinauf, die immer dünner und luftiger emporsteigen, den Blick rastlos emporziehen, und gleichsam auf die himmlische Heimat des Menschen hinzeigen. Auch die Starrheit der Mauermassen, die im romanischen Baustil überwiegen, verschwindet hier; alle Wandflächen sind in vollständig

gegliederte Gewölbebogen aufgelöst, so daß das Himmelslicht durch weite hohe Öffnungen mit pyramidalen Spitzgiebeln ins Innere dringt. Das Hauptstreben geht dahin, allen Schub und Druck auf einzelne feste Punkte wirken zu lassen und diese möglichst außerhalb des Gebäudes auf die Strebepfeiler und Strebebogen zu verlegen, an denen die Masse des Gebäudes ihre Stützen und Widerlager findet. So erscheint der gotische Stil (besonders im Kölner Dom) als ein Triumph des Geistes über die Materie, und in dem in allen seinen Teilen nach oben strebenden Bau findet die Erhebung des Herzens zur Unendlichkeit und Erhabenheit des Göttlichen ihren höchsten symbolischen Ausdruck. Der gotische Kirchenbau ist die idealste Verkörperung der mittelalterlichen Kirchenlehre. Die Architektur der Renaissance vertauschte dann wieder die himmelanstrebende Höhenrichtung mit der Herrschaft der Horizontallinien. Statt des Rhythmus der Bewegung wird eine ruhige Harmonie in dem Rhythmus der Massen angestrebt; kräftige Gesimse scheiden die Stockwerke; Säulen und Pilasterstellungen gliedern die Fassade, für die in Deutschland besonders die Giebelwand benutzt wird. In Italien fand die Renaissance noch die umfassendsten kirchlichen Aufgaben, besonders bedeutsam wurde aber hier die Wiederaufnahme der antiken und zwar der römischen Bauformen für die Palast-Architektur. In Deutschland, wo die Renaissance mit der Reformation zusammentrifft, erhält sie überwiegend profanen Charakter. Die deutsche Renaissance hat sich in dem deutschen Patrizierhause und dem Heim des Kaufmanns entwickelt, da es ihr an großen monumentalen Aufgaben fehlte. Es ist die Zeit des aufstrebenden Bürgertums. Das Individuum löst sich von dem

Banne des Allgemeinen, von Kirche und Korporation und macht seine Rechte auf freie Ausbildung und freies Ausleben der Persönlichkeit geltend. Das gesteigerte Bewußtsein der persönlichen Geltung führt zur künstlerischen Gestaltung des ganzen Lebens. Der Bürger sucht vor allem in seinem Wohnhaus den Eindruck häuslichen Behagens hervorzurufen und die niedrige Alltäglichkeit seiner profanen Bedürfnisse durch die Kunst zu adeln. Der Sinn für das Einzelne und die wieder erwachte Freude an der Natur ließ eine Fülle neuer künstlerischer Motive entstehen, die besonders dem kleinen Kunstgewerbe zugute kamen und für die Dekoration Verwendung fanden.

Ergreift die Kunst das Materielle im Verhältnis zum Licht, richtet sie sich auf die farbige Erscheinung der Dinge, so entsteht die Kunst der Malerei. Plastik und Malerei sind Künste für das Auge. Sie sind die sogenannten bildenden oder fixierenden Künste, die mit der einmaligen Produktion das Ihrige getan haben. Sie sind objektive Künste, solche, bei denen die wirkliche Welt den Gegenstand der Darstellung abgibt. Die Plastik stellt den organischen Körper als solchen dar; die Malerei erzeugt durch perspektivische Zeichnung und Färbung auf der Fläche den täuschenden Schein wirklicher Gegenstände und Ereignisse. Selbst die Blumen- und Fruchtmalerei, das Tierbild, das Porträt bedürfen indes mehr als bloßer Naturtreue. Wenn nicht Stimmung sie durchdringt, wenn nicht Stimmung von ihnen auf den Beschauer übergeht, so haben sie uns nichts zu sagen, so sind sie leer und lassen leer. Auch hier muß der Künstler uns die wesenhaften Züge des Lebens offenbaren, uns etwas sehen lassen, was die Natur uns nicht so zeigt und uns nicht so rein emp-

finden läßt. Ein Landschaftsgemälde, das keine Gefühlsassoziationen in uns erregt, entbehrt des seelischen Gehalts, entbehrt der Symbolik und damit der Kennzeichen des Kunstwerks. Wie die Natur nur dem schön und stimmungsvoll erscheint, der sie sinnig und seelenvoll anschaut, dem sie Gedanken und Empfindungen weckt, so muß auch das Gemälde einer Landschaft stimmungsvoll wirken und uns den wirklichen Natureindruck ersetzen. So vermehrt die nachahmende Kunst unsere Natureindrücke in leichtester und zugänglichster Form. Wohl stammen alle unsere Gefühlsassoziationen aus unseren Erlebnissen, aber ein Kunstwerk soll uns eben zu einem innern Erlebnis werden, und auch ein Werk der nachahmenden Kunst kann es werden, indem es uns an Erlebtes und Empfundenes erinnert, uns seelisch bewegt. Nicht die Natur zu verdoppeln ist der Zweck der nachahmenden Künste, sondern unsere Gefühlswelt zu bereichern und zwar zu bereichern durch die Empfindungs- und Anschauungsweise des Künstlers. Die Natur ist eine Künstlerin, der die Künstlerseele fehlt. Sie spricht uns nur dann menschlich an, wenn wir selbst unsern Seelenzustand auf sie übertragen. Aus dem Kunstwerk dagegen spricht unmittelbar zu uns ein genialer Mensch, eine reiche Künstlerseele.

Gestaltet die Phantasie in dem weichen und flüssigen Elemente des Tones, so entsteht die Kunst für das Ohr, die Musik. „Die Würde der Kunst erscheint bei der Musik vielleicht am eminentesten, weil sie keinen Stoff hat, der abgerechnet werden müßte, sie ist ganz Form und Gehalt und erhöht und veredelt alles, was sie ausdrückt.“ (Goethe.) Die Musik beruht wie die Architektur auf mathematischen und physikalischen Verhältnissen, wes-

wegen man auch die Baukunst eine erstarrte Musik genannt oder wie Goethe als verstummte Tonkunst bezeichnet hat. Umgekehrt erscheint die Musik als ein architektonisch gegliedertes, aus Tonformen als ihren Teilen sich aufbauendes Ganze. Auch darin sind Architektur und Tonkunst miteinander verwandt, daß ihre Schöpfungen nicht einem realen Gegenstande entsprechen, daß ihnen „das vorbildende Naturschöne“ fast ganz fehlt. Nur in den wunderbaren Bildungen der Tropfsteinhöhlen oder der luftigen Wölbuug des Waldes kann die Baukunst ein von der Natur gegebenes Vorbild finden, und die Musik kann nur in der Verwandtschaft des Tones mit dem die Empfindung ausdrückenden Schrei, mit dem Gesange der Vögel und mit einigen wenigen anderen weiter unten zu erwähnenden Naturlauten ein Urbild ihrer Erscheinungsform erkennen. Die Musik besteht in künstlerisch bewegten Tonwellen. Die dem Tone eigene Empfindungsintensität ist die Seele der Musik, die Bewegungsfigur ihre äußere Form. Indem die Musik die Grundeinheiten unseres Seins, Bewegungsgefühl und Empfindung, in ihrer vollen Reinheit und Stofflosigkeit erfaßt und in ihrer natürlich gegebenen Verschmelzung durch die künstlerische Verbindung von Rhythmus und Ton (Melodie und Harmonie) darstellt, wendet sie sich von allen Künsten am stärksten an die sinnliche Natur des Menschen. Ihre Wirkung ist von elementarer Gewalt, die unmittelbarste und ergreifendste, denn sie läßt uns in den Grundangeln unseres Wesens erbeben, doch so, daß wir uns in unserm innersten Lebensgefühl nicht gestört, sondern sympathisch erregt und gestärkt fühlen, daß wir befreit von den stofflichen Hemmnissen unseres empirischen Daseins die Wonneschauer

reinsten Selbstgefühls genießen. Erregung psychischer Tätigkeit, Aufschwung zu höheren Stimmungen, Erweckung des Enthusiasmus, Steigerung der Affekte des Schmerzes und der Lust bis zu seligem Selbstvergessen, bis zu völligem Untergehen des Bewußtseins in den Wogen der Töne sind in aufsteigender Linie die der Musik ganz besonders eigentümlichen Wirkungsweisen, die sie natürlich nicht immer in gleicher Weise erreicht — oder auch nur zu erreichen anstrebt. Die Musik ist eine ganz *subjektive* Kunst; sie stellt nicht Gegenstände dar, sondern nur ihren Eindruck auf uns; sie will die innere Seelentätigkeit des Menschen ansprechen und abspiegeln. Nicht mehr und nicht minder will sie selbst dann, wenn sie *hörbare* Bewegungsformen der Natur *nachahmt* wie das Brausen der See, das Rauschen des Wasserfalles, des Waldes, das leise Murmeln und Plätschern des Baches, das Rollen des Donners u. a. Gleichwohl schafft sie Gebilde, denen im Grunde ein Analogon in der Natur fehlt. Die Art, wie sie die Tonmassen rhythmisch entwickelt und thematisch gestaltet, die Tonfiguren verbindet oder trennt, sich suchen oder fliehen läßt, folgt aus ihren eigenen Stilgesetzen, die eben auf mathematischen und physikalischen Verhältnissen beruhen. Die Kenntnis derselben kann den musikalischen Genuß vielfach steigern, ja unter Umständen ausschließlich bestimmen. Denn wo der Laie das Musikwerk nur nach dem Stimmungsgehalt auf sich wirken läßt, da mag der Musikverständige oftmals diesen über die eigenartige Architektonik der musikalischen Bewegungsform vergessen. Für ihn mag ein höherer Genuß in der Aufmerksamkeit auf die Mittel liegen, welche die Musik aufwendet; er mag sich gefesselt fühlen von den bloßen Tonverhältnissen, die

trotz des steten Wechsels des kaleidoskopischen Tongemäldes doch eine symmetrische Gliederung, Kontrastierung, thematische Durchführung und eine aus den Gesetzen der Harmonik folgende innere Notwendigkeit aufweisen. Da die Kunst der Musik die flüchtigste ist und stete Reproduktion erfordert, so ist die gleichzeitige bewußte Auffassung der in ihr verbundenen Wesensformen jedenfalls schwierig. Es wäre aber doch verkehrt aus diesem Grunde die Schönheit der Musik ausschließlich in ihrer formalen Gestaltung zu suchen, die doch, wie in allen anderen Künsten, nur den Wert eines Mittels beanspruchen kann. Es ist eben ein anderes, ein Kunstwerk unbefangen genießen, ein anderes sich über die Kunstmittel Rechenschaft geben und kritisieren. Die Töne haben in der Musik im wesentlichen denselben Wert als Ausdrucksmittel wie die Worte in der Poesie, von deren Wirkung Lessing sagt: „Der Dichter will die Ideen, die er in uns erweckt, so lebhaft machen, daß wir in der Geschwindigkeit die wahren sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben und in diesem Augenblicke der Täuschung uns der Mittel, die er dazu anwendet, seiner Worte, bewußt zu sein aufhören.“ Die Töne der Musik und die Worte haben ihre gemeinsame Wurzel in dem Schrei, welcher der unmittelbarste Ausdruck des Empfindens ist. Kraft dieser dem Schreitone eigentümlichen Natur vermag sowohl die Musik wie die poetische Deklamation alle Nüancen der Affekte musikalisch zum Ausdruck und zum sympathischen Verständnis zu bringen. Der deklamatorische Vortrag in einer fremden Sprache kann durch den bloßen Empfindungston annähernd verstanden werden, wie denn das Kind im Anfang die Muttersprache durch Auffassung

des Laut und Begriff assozierenden Empfindungstones lernt. Die dem Tone eigene Empfindungsqualität ist der Inhalt der Musik. Ihr geistiger Stimmungsgehalt kommt in der Instrumentalmusik zum reinsten Ausdruck, in der sie vom Worte gänzlich losgelöst, mit Benutzung der den verschiedenen Instrumenten eigentümlichen Klangfarben das seelische Empfinden völlig zu erschöpfen vermag.

Wählt die Phantasie das Wort zu ihrer Offenbarung, so hat sie das bildsamste Material gewonnen, welches vom Geiste unmittelbar selbst erzeugt unmittelbar an den Geist sich wendet und alle Mächte des geistigen Lebens zur Darstellung zu bringen vermag. Diese künstlerische Darstellung der menschlichen Natur in der zusammenhängenden Reihe ihrer Gedanken, Stimmungen, Bestrebungen und Handlungen durch das Wort ist die Poesie. „Mein unermeßlich Reich ist der Gedanke und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort“, läßt Schiller die Poesie von sich sagen. Sie ist objektiv, insofern sie der Einbildungskraft des Menschen Bilder und Anschauungen des wirklichen Lebens vorführt; subjektiv, insofern sie den Einblick in die innere Natur der Stimmungen, in die ewige Wahrheit und Tiefe der Gedanken gewährt. Sie verknüpft Innen- und Außenleben, in ihr kehren alle Künste wieder. „Der Begriff der Poesie ist kein anderer als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben. Der Dichter erweitert die Natur, ohne über sie hinauszugehen.“ (Schiller.) „Die wahre Poesie kündigt sich dadurch an, daß sie, als ein weltliches Evangelium, durch innere Heiterkeit, durch äußeres Behagen, uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns drücken. Wie ein Luftballon hebt sie uns mit dem Ballast, der uns anhängt, in höhere

Regionen und läßt die verwirrten Irrgänge der Erde in Vogelperspektive vor uns entwickelt da liegen. Die muntersten wie die ernstesten Werke haben den gleichen Zweck, durch eine glückliche geistreiche Darstellung so Lust als Schmerz zu mäßigen.“ (Goethe.) Richtiges Auffassen des Wirklichen, Natürlichen und Charakteristischen, „lebendiges Gefühl der Zustände und Fähigkeit es auszudrücken macht den Dichter“. „Jeden, der imstande ist seinen Empfindungszustand in ein Objekt zu legen, so daß dieses Objekt mich nötigt in jenen Empfindungszustand überzugehen, folglich lebendig auf mich wirkt, nenne ich einen Poeten.“ (Schiller.) „Die Besonnenheit des Dichters bezieht sich eigentlich auf die Form, den Stoff gibt ihm die Welt nur allzu freigebig, der Gehalt entspringt freiwillig aus der Fülle seines Innern; bewußtlos begegnen beide einander und zuletzt weiß man nicht, wem eigentlich der Reichtum angehört. Aber die Form, ob sie schon vorzüglich im Genie liegt, will erkannt, will bedacht sein, und hier wird Besonnenheit gefordert, daß Form, Stoff und Gehalt sich zueinander schicken, sich einander durchdringen.“ (Goethe.)

Zu ihrer Formvollendung fordert die Poesie Rhythmus, Reim, Gesang, Körperbewegung und Mimik. Wenn diese äußeren Mittel, die dazu dienen, die Einbildungskraft ins Spiel zu setzen und möglichst zu steigern, auch nicht immer zugleich angewandt werden, so ist doch der Rhythmus der Dichtersprache wesentlich. Damit sich auch in der künstlerisch gestalteten Sprache das Gesetz der Schönheit darlege, welches Einheit in der Mannigfaltigkeit fordert, so sind die Worte in rhythmischen Reihen gegliedert, d. h. der Dichter spricht in Versen. Der Vers ist

gleichsam das Festgewand des Gedankens. Auf leichtem Fittich trägt der Rhythmus die Darstellung in ein Gebiet erhöhter Empfindung und hält sie gleichwohl in fester Form umschlossen, so daß freier Schwung und strenge Gesetzmäßigkeit in ihm sich vereinigen.

Ein Rhythmus entsteht, wenn durch eine abwechselnd stärker und schwächer werdende Bewegung sich die Zeit in gleiche Abschnitte zerlegt. Jenes Stärkerwerden nennt man „Iktus", die gleichen Abschnitte „Takte" oder „Füße". Ein Takt ist die kleinste rhythmische Reihe, die je einem Auftreten mit dem Fuße untergeordnet ist. Mit dem Zeitunterschiede zwischen Längen und Kürzen ist zugleich ein Unterschied der Schwere oder Betonung verbunden. „Das Forte, die Stärke des Tones, bestimmt den Akzent. Nichts ist dem Ohr des gebildeten Mannes peinlicher, als wenn der Akzent durch die Erhöhung des Tones bezeichnet wird." (Ludwig Schroeder.) In der deutschen Sprache verleiht der gesetzmäßige Wechsel von schweren und leichten Silben, von Hebungen und Senkungen der Sprache den Rhythmus. Die abgemessene Vereinigung langer und kurzer oder betonter und unbetonter Silben heißt das Maß (μέτρον) und die Lehre von solcher Silbenverbindung ist die Metrik. Mehrere Takte verbinden sich zu einer Einheit, wenn sie ihre Betonung einem Hauptakzente unterordnen. Ein Vers ist ein im kleinsten Umfange abgeschlossenes rhythmisches Ganze. Eine größere rhythmische Gliederung, die ihr Gesetz über mehrere Verse ausdehnt, ist eine Strophe. Die deutsche Poesie bedient sich zur künstlerischen Gestaltung der Sprache noch des Reimes. Die Allitteration oder der Stabreim ist die Übereinstimmung des Anlautes, d. h. der Anfangskonsonanten betonter Silben

(z. B. linde Lüfte leben); die Assonanz ist die Übereinstimmung der Vokale, und Endreim ist die Übereinstimmung des das Wort schließenden Lautes und zwar von dem Vokale der letzten betonten Silbe an.

Rhythmus und Reim bedingen einerseits eine größere Mannigfaltigkeit, andererseits verknüpfen sie die Worte der Dichtung durch die gemeinsame Form zu größerer Einheit; sie fesseln unsere Aufmerksamkeit durch den sinnlichen Reiz und wirken durch das Gleichmaß des Tonfalls einstimmend auf unser Gemüt.

Die Poesie ist älter als die Prosa, denn überall ist diejenige Art der Anschauung und Darstellung die ältere und ursprünglichere, welche vorzugsweise aus der schaffenden Tätigkeit der Phantasie erwächst. Wie aber die Phantasie die Quelle für die Poesie ist, so hat die Prosa zur Voraussetzung die logische Durchbildung des Verstandes, welcher wie bei den einzelnen Menschen, so auch bei den Völkern sich erst spät entwickelt. Die Poesie, kann man sagen, ist ebenso alt als die Sprache selbst. Die Sprachschöpfung ist schon ein Akt künstlerischer Tätigkeit, insofern die innere Anschauung im Laute ihre Verkörperung erhielt. Vor allem aber ist die Sprache, wie wir sahen, das Resultat einer lebendigen, d. h. poetischen Anschauungsweise, in der sich jeder Vorgang als eine Handlung, jede Wirkung als eine Tat darstellt. Sehr treffend hat man daher die Sprache eine fosssile Poesie genannt. „Die Sprache für sich selbst betrachtet, beruht auf einer poetischen Grundanschauung, indem sie nicht umhin kann, allen lebenden, ja unbelebten Wesen ein Genus anzueignen und eine stärkere oder leiser daraus entfaltete Persönlichkeit einzuräumen.“ (Jak. Grimm.) In dem langen Verlaufe der

sprachlichen Entwicklung und durch den steten Gebrauch verwischte aber der bildliche Ausdruck, verblaßte die sinnliche Anschaulichkeit der ursprünglichen Bedeutung.

Die Poesie verlangt aber von dem Dichter, daß er durch seine Worte ein lebendiges Bild vor die Seele des Hörers hinstelle, daß er durch den Ausdruck die Phantasie zur Tätigkeit anrege und nötige, ein ideales Bild der Wirklichkeit in sich aufzubauen.

Der Dichter sucht daher die innere Belebung und sinnliche Anschaulichkeit des Ausdrucks wiederherzustellen durch Benutzung des in dem Worte ursprünglich liegenden Bildes oder durch Anwendung eines anderen sinnenfälligen, das Wesen treffenden Ausdrucks, welcher neue, aber dem Gedankenkreise naheliegende Vorstellungen weckt und so die an unsere Einbildungskraft gestellte Anforderung produktiver Mittätigkeit erleichtert.

Wir sahen, der sprachbildende Geist hat die Sprache geschaffen, indem er die einzelnen Merkmale der Anschauungsgegenstände zu Symbolen und Repräsentanten des ganzen Gegenstandes machte. Überall gibt die prädikative Bedeutung die ursprüngliche Auffassung des Gegenstandes und erlaubt uns hierdurch einen Einblick in die älteste Ideenwelt eines Volkes. Als z. B. die Römer den Begriff *poena* bildeten, faßten sie die Strafe von einem religiösen und moralischen Gesichtspunkte aus auf, denn sie übertrugen auf die Sache das Merkmal der Reinigung (*pu* = *purus*), und dieses Merkmal diente so dazu, den Begriff auszuprägen; es wurde als das Gattungsmäßige erfaßt und ihm das Individuelle untergeordnet.

Auf der Hervorhebung und Ausprägung der charakteristischen Merkmale beruht die Benennung der Gegenstände,

beruht die Verschiedenheit der Sprachen. Alle Erkenntnis schreitet fort, indem der Mensch an das ihm Bekannte anknüpfte und durch Vergleichen (d. h. Gleichfinden und Unterscheiden) mit den ihm geläufigen Vorstellungen alles auffaßte und durch Worte bezeichnen lernte, was seine Aufmerksamkeit erregte. Unsere ganze Erkenntnis beruht auf der Anschauung und strebt beständig nach Veranschaulichung. Alle Wortwurzeln haben eine bestimmte, sinnlich anschauliche Bedeutung; sie bezeichnen ein einzelnes charakteristisches Merkmal, welches uns den Gegenstand von einer ganz bestimmten sinnlich anschaulichen Seite zeigt und uns so den ganzen Gegenstand erleuchtet.

Ohne Übertragung eines Merkmals des einen Objektes auf ein anderes vermöchte jedoch unsere Erkenntnis nicht fortzuschreiten und sich deutlich zu machen und wäre die Sprache nicht über die einfachsten Elemente hinausgekommen. Das Metaphorische ist, wie wir wiederholen, eine notwendige Form des sich entwickelnden Sprachbewußtseins, es ist die Erkenntnisform der schöpferischen Phantasie. Goethe sagt:

Gleichnisse dürft ihr mir nicht verwehren;
Ich wüßte mich sonst nicht zu erklären.

Auf solche Übertragung von Merkmalen der einen Sphäre auf Gegenstände einer andern Sphäre ist also auch der Dichter angewiesen.

Auch in der Poesie ist es zunächst ein einzelnes charakteristisches Merkmal, welches uns das Wesen des ganzen Gegenstandes gleichsam erleuchtet. Durch Zerlegung oder Verbindung von Vorstellungen weiß der Dichter mit schöpferischer Phantasie die Dinge zauberisch vor uns zu enthüllen. Ein Merkmal der Form, der Struktur, der Größe,

des Stoffes, der Beschaffenheit, ein Merkmal der Farbe, der Lage, des Zweckes, der Bewegung, der Tätigkeit usw. dient dazu wie durch eine Fackel uns die jedesmalige Gestalt zu erleuchten.

Die Veranschaulichung wird aber auch in der Poesie ganz besonders durch Übertragung eines Merkmals der einen Sphäre auf einen Gegenstand der andern gewonnen. Im spielenden Urteil poesievoller Anschauungsweise entspringend, beruht das Metaphorische in der Poesie, wie der Witz, auf einem Zusammenschauen zweier einander scheinbar ganz fremder Vorstellungen. So nennt Goethe die Wunden Seelenpforten und spricht von der Verzweiflung Tigerklaue, Mörike von dem Lichtgesang der Sterne. „Jetzt öffnet der See das grünspiegelnde Tor.“ Ferner denke man an Ausdrücke wie: Wasserwüste, wellenatmend, sturmatmend u. a.

Der Vergleichungspunkt, das *tertium comparationis*, ist das Merkmal, das von der einen Vorstellung auf die andere übertragen wird, um diese zu erhellen. Ob hierbei Bild und Sache sprachlich geschieden werden oder nicht, ist ohne Bedeutung, daraus ergibt sich nicht eine Verschiedenartigkeit der elektrisierenden Wirkung des Bildes. Auch im ausgeführtesten Gleichnis handelt es sich nur um die Übertragung eines einzigen wesentlichen Merkmals der einen Sphäre auf die andere. Wenn z. B. Aias bei Homer (Ilias 11, 558 ff.) mit einem Esel verglichen wird, so ist das scheinbar ein wenig schmeichelhafter Vergleich; das auf den Helden vom Esel übertragene Merkmal ist aber nur der unüberwindliche Gleichmut allen Angriffen gegenüber, wie ihn auch der wackere Schwabe so sieghaft an den Tag legt.

Das eine zur Veranschaulichung benutzte Merkmal ist entweder in dem zu veranschaulichenden Gegenstandsbegriff oder abstrakten Begriff als wesentliches und charakteristisches Merkmal schon an sich enthalten und wird nur durch ein analytisches Urteil herausgehoben und zur Verdeutlichung benutzt: hierher gehören die meisten sogenannten *Epitheta ornantia*,[1]) die Metonymie und die Synekdoche; oder es wird aus anderer Sphäre übertragen und durch synthetisches Urteil mit der zu veranschaulichenden Vorstellung verbunden. Dann ergibt sich das Metaphorische des Ausdrucks und dazu gehört das Gleichnis und die Metapher.

Bei der Veranschaulichung durch ein synthetisches, fremdkörperliches Merkmal sind vier Fälle zu unterscheiden:

1. Ein Merkmal eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes erleuchtet einen anderen Gegenstand der Anschauung. Z. B. leichte Silberwolken; Purpurgewölk; ein rosenfarbnes Frühlingswetter umgab das liebliche Gesicht; rollende Wolken; leiser Schlaf; die feuchten Schwingen des West usw. *Θέτις ἀργυρόπεζα, δόμος ἀστερόεις, οὔατα* Ohren für Henkel.

2. Eine nicht anschauliche Merkmalsvorstellung, d. h. Geistiges veranschaulicht ein anderes Geistiges; z. B. Das Schlimmste find' ich den Dünkel des irrigen Wahnes (Goethe). Es ist erklärlich, daß diese Art der Verdeutlichung sich

---

[1]) Sie nötigen uns, die Dinge von einer bestimmten Seite zu sehen und in ihrer sinnenfälligen Gegenständlichkeit vorzustellen. Hieraus fließt die Regel, daß Homer für ein Ding gemeiniglich nur einen Zug hat. Verschiedene Beiwörter würden den Gesichtspunkt verschieben.

sehr selten findet, eben weil alle Begriffe der geistigen Sphäre durch Übertragung von Merkmalen der sinnlich wahrnehmbaren Welt gewonnen sind. Der Deutsche prägte z. B. den Begriff Geist durch das Merkmal der bewegten Luft aus, so der Grieche den Begriff der Seele durch das gleiche Merkmal des Hauches, des Atems.

3. Von einem sinnlich anschaulichen Merkmal fällt ein Streiflicht auf ein Geistiges. Meer, Feuer, Sturm symbolisieren den Tumult menschlicher Leidenschaften; die Metapher spricht vom Sturm des Zornes, von dem Feuer der Liebe, von dem Meer der Schmerzen, sie redet von dem Mai des Lebens, von der Wolke des Grams. O Lieb, o Lieb, so golden schön wie Morgenwolken auf jenen Höhn. Zart Gedicht, ein Regenbogen, wird nur auf dunklen Grund gezogen. Tatensturm. Wie im Winter die Saat nur langsam keimet, im Sommer lebhaft treibet und reift, so war die Neigung zu dir. Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle. Frei in der Seele, rein wie ein Frühlingsmorgen. Eure Reden sind unerquicklich wie der Nebelwind. O laß den reinen Hauch der Liebe dir die Glut des Busens leise wehend kühlen. Homer veranschaulicht den zwischen Furcht und Schrecken schwankenden, schmerzzerrissenen Seelenzustand der Achäer durch das Bild des vom Nordweststurm aufgewühlten Meeres (Ilias 9, 4 ff.).

4. Ein Merkmal eines geistigen Seins oder ein Merkmal menschlicher Gestalt und Betätigungsweise wird übertragen auf Gegenstände der leblosen Natur oder auf die Sphäre des Tierlebens.

Die Metapher vergeistigt das Sinnliche, Leblose, indem sie ihm menschliche Empfindungen, Gedanken, Eigenschaften oder Handlungen leiht. Die Phantasie des Dichters

benutzt den geringsten ihr gebotenen Anhaltspunkt, um die äußeren Formen der Naturobjekte nach Analogie der menschlichen Gestalt zu deuten. Wir sprechen jetzt allgemein von Bergrücken, Meerbusen, Felsenschlund, Felsenhaupt, Höllenrachen u. a. Mit Vorliebe findet die Phantasie das menschliche Auge in der Natur wieder. Hesiod nennt die Sonne das alles schauende Auge des Zeus, Schiller nennt sie des Tages Flammenauge. Besonders häufig ist die Naturbeseelung. Sehr gut hebt du Prel hervor, wie die äußere Form der Dinge, ihr äußerliches Verhalten es ist, was uns eine korrespondierende Innerlichkeit hineinzulegen nötigt, und wie nur dann, wenn die äußeren Formen der Dinge den ihnen vom Dichter untergelegten Empfindungen entsprechen, wir befähigt sind das von ihm angeschaute Bild in übereinstimmender Weise mühelos zu reproduzieren. „Die Formen mögen starr sein oder veränderlich, immer sind sie uns der äußerliche Ausdruck eines geheimnisvollen Innern, das wir uns in menschlicher Art vorstellen, weil wir außer dieser Analogie gar keinen anderen Maßstab des Verständnisses haben.“ So spricht der Dichter von zornigen Fluten, von lachenden Fluren, von weinenden Gewässern, von dem Scheideblick der Mutter Sonne, vom lächelnden See, von der buhlerischen Welle. Ein Veilchen — gebückt in sich und unbekannt — ein herzigs Veilchen. Liebesblick der Sonne. Die Sonne lockt mit Feuerliebe, segnende Blitze. *οἰόφρων κρεμὰς πέτρα* der einsam sinnende Felsen bei Äschylus, vgl. Heines Fichtenbaum.

Wenn die poetische Darstellung nicht ein einzelnes Merkmal eines fremdkörperlichen Gegenstandes oder einer andersartigen Begriffssphäre zur Veranschaulichung benutzt,

sondern in durchweg fremdkörperlicher Darstellung, durch Schilderung eines andersartigen Seins, einen Gedanken veranschaulicht, so entsteht die Allegorie. „Nacht muß es sein, wo Friedlands Sterne leuchten“ ist noch eine Metapher, nur daß hier zwei synthetische, fremdkörperliche Merkmale verbunden der Veranschaulichung dienen. „Dem Jahre ist sein Frühling genommen“ (Perikles am Grabe der in der Schlacht gefallenen Jünglinge) ist eine Metapher. Der Gegenstand, der veranschaulicht wird, wird zwar verschwiegen und muß erraten werden, doch sind Bild und Sache ohne weiteres durch den Zusammenhang verständlich.

Dagegen Goethes „Mahomets Gesang“, worin in durchweg fremdkörperlicher Darstellung die Bedeutung und die Wirkungsweise des religiösen Genius veranschaulicht wird, ist eine Allegorie. Von einem fremdkörperlichen Sein wird nicht ein einzelnes Merkmal übertragen, wie in der Metapher und im Gleichnis, sondern das ganze fremdkörperliche Sein in allen seinen wesentlichen Merkmalen wird der Veranschaulichung eines Naturobjektes oder eines Gedankens dienstbar. So nennt Calderon einen Bach eine silberne Schlange, die Blumen die Sterne der Erde, Shakespeare Meer und Wind alte Zänker, den Wind einen Buhler (auch Goethe), die Luft einen ungebundenen Wüstling, das Gold eine Alltagsmetze der Menschenbrut. Die Darstellung des fremdkörperlichen Seins tritt an die Stelle des darzustellenden Gegenstandes, jedoch so, daß sie sich als bloßes Gegenbild zu diesem trotz vollständiger Ausführung desselben zu erkennen gibt. ἀλληγορεῖν im Neuen Testament heißt „etwas anders bezeichnen, darstellen, als es der Wirklichkeit entspricht“. Die Allegorie ist die Darstellung eines Gegenstandes durch einen andern, der an seine Stelle tritt.

Allegorische Gedichte sind die Fabeln und Parabeln. In ihnen wäre die Darstellung eines fremdkörperlichen Seins an sich wertlos und könnte den Leser nicht befriedigen, wenn sie nicht der Veranschaulichung eines Gedankens, eines geistig-sittlichen Seins diente.

Lessings Definition der Fabel lautet: „Wenn wir einen allgemeinen moralischen Satz auf einen besonderen Fall zurückführen, diesem besonderen Falle die Wirklichkeit erteilen und eine Geschichte daraus dichten, in welcher man den allgemeinen Satz anschauend erkennt, so heißt diese Erdichtung eine Fabel."

Die Parabel (*παραβολή* Vergleich, erdichtetes Gleichnis) stellt wie die Fabel einen allgemeinen Satz in Form eines besonderen Falles dar; für die Fabel ist dieser Fall Wirklichkeit, für die Parabel dagegen Möglichkeit. Sie dient nicht sowohl zur Veranschaulichung einer Lebens- und Klugheitsregel, wie die Fabel, sondern will eine höhere Wahrheit aus dem geistigen oder dem Seelenleben des Menschen aussprechen. Sie richtet sich an das Gemüt, da sie höhere, sittliche oder religiöse Wahrheiten erläutert. Zur Individualisierung reicht die Kürze der Erzählung der Fabel nicht aus. Die Parabel erzählt eine Begebenheit in ausgedehnterem Verlaufe. Vgl. Rückerts „Tod und Leben", Schillers „Pegasus im Joche". Diese Darstellungsformen der Poesie, die auf der Übertragung eines Merkmales fremdkörperlichen Seins oder auf fremdkörperlicher Darstellung beruhen, kommen auch in der bildenden Kunst vor.

Die älteste Poesie ist die lyrische, d. i. die gesungene. Sie ist dem religiösen Gemüte entsprossen und auf dem Boden des Kultus erwachsen. Aus dem Tempel gingen die ersten Hymnen hervor, die in Bitt- und Dankgesängen

bestanden und von den Priestern angestimmt und alsbald durch Hinzutreten eines Chores zu feierlichen Wechselgesängen erweitert wurden. Derartige Lieder sind uns namentlich in den Vedahymnen der Inder erhalten. Diese gewähren uns auch ein nahezu getreues Ebenbild der ältesten griechischen Tempelpoesie (Nomos), die selbst gänzlich verschollen ist. Da in Griechenland sich ein eigener Priesterstand nicht herausgebildet hat, so war auch hier die Tempelpoesie zugleich populär, trat aus dem Tempel in das Leben und ward Volkspoesie. Nicht minder alt und meist auch mit dem Kultus zusammenhängend sind die Prozessionslieder, die Schlachtlieder, die Lieder der Ernte und Weinlese, Hochzeits- und Grabeslieder und die Gesänge, mit denen man sich die Arbeit verkürzte, Lieder der Freude und der Liebe. Sie wurden ebenfalls nicht bloß monodisch vorgetragen, sondern auch von einem Chore, oft von wechselnden Halbchören und Monodien unterbrochen. Auch die profane Festpoesie beim Mahle der Fürsten war zunächst auf die in der Tempelpoesie liegenden Elemente angewiesen.

Wie die hymnodischen Vedalieder der Inder zeigen, kamen in der Tempelpoesie auch Partien vor, in welchen der Chorführer als Repräsentant und Verkündiger des Gottes dessen vergangene und fortwährende heilbringende Taten, Kämpfe und Siege verherrlichte, worauf dann der Chor im Namen der gläubigen Gemeinde den wechselnden Gefühlen der Trauer und der Freude, welche die heilige Geschichte weckte, lyrischen Ausdruck gab. Jene gleichsam episodischen Bestandteile wurden nun einerseits von ihrer sakralen Grundlage abgelöst und zu selbständigen e r z ä h l e n d e n Liedern erweitert. Solche e p i s c h e n Einzel-

lieder wurden von einem Sänger mit Instrumentalbegleitung vorgetragen. Dieser Gattung des epischen Einzelliedes gehören z. B. auch die Eddalieder an, deren strophische Gliederung beweist, daß sie ursprünglich für den Gesang gedichtet sind. Von den Taten und Schicksalen der Götter wandte man sich dann zu den Helden der Vorzeit, zu den Ahnen der Rittergeschlechter, deren Leben und Tun zum Ideal des irdischen Lebens verklärt ward. So singen Achill in der Ilias und Phemios und Demodokos in der Odyssee die Taten der früheren Helden, *κλέα ἀνδρῶν*, zur Phorminx. Erst vom 7. Jahrhundert trat die Deklamation der Rhapsoden an die Stelle des melischen Vortrags.

Andererseits hat sich aus den kultischen Wechselgesängen, wie sie z. B. von alters her in Attika mit der Festfeier des Dionysos verbunden waren, das Drama, Tragödie sowohl als Komödie, entwickelt.

Bei allen Kulturvölkern sind die drei allein echten Naturformen der Poesie, die einfach erzählende (Epos), die enthusiastisch aufgeregte (Lyrik) und die persönlich handelnde (Drama), aus der einen Grundform der religiösen Lyrik erwachsen und durch allmähliche Ablösung von dem hieratischen Mutterboden zu immer reicherer Formenfülle und größerer Mannigfaltigkeit des allgemein menschlichen Lebensinhaltes entwickelt.

Zusammenhängende Veränderungen der Lebensumstände, veranlaßt durch die mehr oder minder zielbewußte Willenskraft menschlicher Charaktere, sind Handlungen. Insofern Handlungen und Begebenheiten und die damit verbundenen Gedanken und Stimmungen, Bestrebungen und Motive der eigentliche Gegenstand der Poesie sind, ist diese eine Kunst, deren Anschauungsform die Zeit ist. In die Vergangenheit

blickt der Epiker, Stimmungen der Gegenwart spricht der Lyriker aus, das Drama stellt Vergangenes als etwas noch Werdendes, mithin Zukünftiges dar und zwar in der Form der Gegenwart.

Durch Worte erweckte Vorstellungen sind die Mittel der Darstellung für die Poesie. Körper kann der Dichter nur andeutungsweise darstellen, indem er durch Worte unsere Phantasie zur eigenen Hervorbringung eines inneren Bildes von dem körperlichen Gegenstande anregt. Einen besonders kräftigen Anreiz zur Hervorbringung eines klaren Bildes vermag er unserer Einbildungskraft zu geben durch sinnlich-anschauliche Beiwörter; durch Ausdrücke, welche Vorstellungsverknüpfungen (Assoziationen) nach Ähnlichkeit oder Kontrast, nach Zeitfolge oder räumlicher Koexistenz hervorrufen; dadurch daß er die Teile durch Handlung gleichsam vor unseren Augen entstehen läßt; durch Darstellung der Wirkung einer Erscheinung auf den Zuschauer; dadurch daß er uns die Gestalt in Bewegung und Handlung zeigt. Am kräftigsten malen in dieser Beziehung die alltäglichen den verschiedenen Lebensaltern, Geschlechtern und Ständen eigentümlichen Handlungen und Beschäftigungen. Daher herrscht in der Idylle oft solche plastische Klarheit und Bestimmtheit. Gleichwohl bleibt die Entfaltung des inneren Seelenlebens, die dichterische Darstellung der Gedankenwelt und der dem Willen entspringenden allgemein menschlichen Handlungen und ihrer Folgen die der Poesie im Gegensatz zu den bildenden Künsten eigentümliche Aufgabe. Die Poesie ist die künstlerische Darstellung der menschlichen Natur in der zusammenhängenden Reihe ihrer Gedanken, Stimmungen, Leidenschaften, Bestrebungen und Handlungen

durch das Wort. Sie stellt daher am vollkommensten von allen Künsten seelische Vorgänge dar und wirkt durch diese auf das Seelenleben.

Epos.

Das Epos ist die künstlerische Darstellung einer Handlung durch behaglich sich ausbreitende Erzählung. Das heroische Epos im besondern ist die poetische Darstellung der Volkssage. Diese versetzt uns in die vorhistorische Zeit des noch unentwickelten Staatslebens, in das Zeitalter des Heroentums. In seinen Heldengestalten vor allen individualisiert ein Volk sein eigenstes Wesen nach den verschiedensten Seiten hin, macht sie zu Repräsentanten seines Denkens, Fühlens und Wollens, zu leuchtenden Vorbildern und überträgt auf sie alle seine Schicksale, seine Kämpfe und Siege, seine Freuden und Leiden. So brachten die Griechen ihr Heldenideal in der Gestalt des Achilleus zur Anschauung, die Deutschen übertrugen den ganzen poetischen Zauber des altgermanischen Wesens, alles was an edel menschlicher Empfindung und stolzem Selbstbewußtsein den Heldengeist der Vorzeit bewegt hatte, auf die in Jugendkraft strahlende Gestalt Siegfrieds.

Die sogenannten Volksepen sind allmählich zusammengewachsene Poesien vieler Generationen, die dadurch entstanden, daß sich um den Kern einer sagenhaft wiedergegebenen bedeutenden historischen Begebenheit der fernen Vorzeit eine große Zahl von Stammsagen und Mythen, die nur noch zum Teil verstanden wurden, gruppierten. Die so um einzelne Helden von nationaler Bedeutung sich bildenden Sagenkreise gewannen in der frei schaffenden und Verschiedenartiges verbindenden Phantasie des dich-

terischen Volksgeistes immer bestimmtere Gestaltung. Indem sich der naturwüchsige, voll und ungehemmt sprudelnde Volksgesang des im Volke lebenden Sagenstoffes bemächtigte und aus diesem zunächst einzelne besonders hervorragende Taten der Helden herausgriff und als poetische Motive verwertete, ließ er eine Anzahl epischer Einzellieder aus sich hervorgehen, jedes zunächst von mäßigem Umfange und bestimmt zum Anhören für eine Versammlung, die bei fröhlichem Mahle oder sonst bei festlicher Gelegenheit nach einem erhöhten Ausdruck der sie beherrschenden Stimmung verlangte. Und wie hätte in einer tatenschwangeren Zeit das allgemeine Ehr- und Selbstgefühl eine bessere Befriedigung finden können als in den poetisch verherrlichten, von dem traumhaften Glanz der eigenen ruhmvollen Vergangenheit umflossenen Heldenidealen? Überdies erhöhte die sinnliche Fülle der Darstellung, die auch das Furchtbare und Grausige zur Empfindung zu bringen wußte, das dem Menschen eigene Wohlgefallen an Erzählungen und Mären.

Wie aber Bäche von verschiedenen Seiten her zu einem Flusse zusammenrinnen und dieser durch Vereinigung mit anderen zu einem Strome anschwillt, so verschmolzen auch die epischen Einzellieder des Volksgesanges und wurden in ein Strombett geleitet, indem sie allmählich in die Abfolge gebracht wurden, welche der Inhalt der Sage bereits vorzeichnete. Ein Kunstdichter späterer Zeit, in welcher die instinktmäßige und naive Ependichtung im Volke aufgehört hatte, hat endlich die Lieder nach einem überlegten Plane zusammengearbeitet und den Sagenstoff nach einheitlicher sittlicher Idee und nach psychologischen Motiven mehr oder weniger glücklich organisiert. So ent-

standen die Homerischen Gesänge, so unser Nibelungen- und Gudrunlied.

Indem diese Epen unzählige andere Epen und Einzellieder zur Voraussetzung haben, zeigt sich auch an ihnen, wie selbst auf geistigem Gebiete das siegreich überlebende Vollkommene das Resultat zahlloser Ansätze und Versuche ist, in denen das Untaugliche und Unvollkommene abstirbt, fruchtbare Keime indes Verwertung finden und durch Häufung die edle Frucht erzeugen. So werden die einzelnen poetischen Motive aufgenommen und weiter geführt, bis sie ihre zweckvollste Ausmünzung und angemessenste Verknüpfung in einem größeren planmäßig geordneten Ganzen gefunden haben. Ja auch die kunstvolle Sprache des Epos, die Leichtigkeit des Versbaues setzt eine lange Übung im epischen Gesange voraus. Es kann eben wie die Technik des Handwerks so auch die poetische Technik durch Tradition und Übung sich fortpflanzen und steigern, und die epischen Formen und Formeln sind solch überliefertes Gut.

Insofern die Heldensage sich auf das Bewußtsein stützt, welches ein Volk in seiner Besonderheit anderen Völkern gegenüber einnimmt, entwickelt sich die Handlung des Volksepos hauptsächlich in der Form nationaler Kämpfe, die der epische Held leitet. In dem Nibelungenliede z. B., dessen letzte Bearbeitung in den Anfang des 13. Jahrhunderts gesetzt wird, bildet die Erzählung von der Erdrückung des Burgundenreiches am Rhein durch die Hunnen den Mittelpunkt, an welchen sich Stammsagen vom Niederrhein und der Donau und Mythen wie vom Sterben des Lichtgottes, von der Jungfrau in der flammenden Burg, vom Himmelsschatz, den die Dämonen bewachen, u. a. anlehnen.

Der Geist der epischen Erzählungsweise, wie wir ihn besonders in Homer erkennen, ist unbefangene Freude an dem Ganzen des menschlichen Lebens, Gleichförmigkeit einer harmonischen Stimmung, klare Besonnenheit, ruhige Objektivität, welche dem Fortschreiten der Handlung, mag sie erschütternd und traurig oder fröhlich sein, mit Gleichmut folgt und sie als schon vergangen in einer gewissen Ferne von unserem Mitgefühl hält. Die Epik ist daher kein Ausfluß und kein Wiederschein des Dichters in seiner Individualität. Vielmehr spiegeln sich in ihr die Kulturanschauungen der verschiedensten Jahrhunderte wieder.

Die Kunst des Epikers gipfelt in der Aufgabe, die Phantasie der Zuhörer so in Bewegung zu setzen, daß sie aus ihren eigenen individuellen Erlebnissen, aus dem Schatz ihrer persönlichen Erinnerungen sich das vom Dichter hingestellte Bild mit den Farbentönen des Lebens ergänzen und wirklich zu sehen glauben, was sie vernehmen. Mit Recht hat man daher die Epik die Poesie der inneren Anschauung genannt.

Lyrik.

Der Lyriker offenbart uns die inneren Zustände seines eigenen Gefühls- und Geisteslebens. Das Lied, ursprünglich der unwillkürliche Erguß des religiösen Gemüts, wird zum individuellen Ausdruck der mannigfachen Stimmungen, Gedanken und Leidenschaften, wie sie wechselnd das menschliche Herz durchziehen, das an den Freuden und Leiden, an den Kämpfen und Bestrebungen der Gegenwart lebendigen Anteil nimmt. In einer Zeit, in welcher die naive Art des Empfindens und Handelns verloren ist und das allgemeine Interesse an der bewegten Gegenwart

haftet, entstehen keine Volksepen mehr; das durch die Erscheinungen der Gegenwart erregte Gemüt sucht sein Inneres unmittelbar auszuströmen, und diese subjektive Empfindung und innere Gedankenwelt ist eben die Seele des lyrischen Gedichts. Die Lyrik ist die Poesie der Empfindung. In dieser Entäußerung des Gefühls liegt für den lyrischen Dichter eine Selbstbefreiung. Wie die gewöhnliche Äußerung von Schmerz und Lust das Herz erleichtert, so macht der Gesang der Empfindung Luft und befreit die Seele von ihrem Drucke.

Ich singe, wie der Vogel singt,
Der in den Zweigen wohnet;
Das Lied, das aus der Seele dringt,
Ist Lohn, der reichlich lohnet.

Wie die Außenwelt den Dichter erfaßt, seiner Empfindung und Reflexion einen Impuls gibt, wie sie andererseits die Eigenart derselben und ihren Inhalt psychologisch motiviert, damit ist die äußere Situation oder der äußere Einheitspunkt für alle Vorstellungen und Empfindungen gegeben. Das lyrisch besaitete Herz, welches durch den empfangenen Eindruck stimmungsvoll berührt wird, der psychische Drang nach Form und Ausdruck bildet den inneren Einheitspunkt. Äußeres und Inneres verschmilzt miteinander; Natur und Seele stehen im Einklang. Was der Mensch in seinem Innern trägt und hegt, schaut er auch objektiv außer sich; alle Empfindungen seines Herzens findet er in der Natur wieder; diese erscheint ihm wie ein Teil seines Wesens. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Weil in der Seele des Dichters die Liebe herrscht, so vermag er die Wirkungen derjenigen Liebe zu schauen, die außer ihm die Natur zu betätigen scheint. Der

Dichter interpretiert den schaffenden Lebenstrieb der Natur, ihr Wirken und Weben ethisch als Liebe, als Freude und Lust. Im echten Stimmungsgedicht wird die Situation nur kurz angedeutet, der Gegenstand der Beobachtung aber an die Empfindung und Betrachtung des Dichters angeknüpft (subjektive Lyrik) oder zu der geistig-sittlichen Welt überhaupt in eine Beziehung gesetzt (objektive Lyrik).

Ein volles, von einer Empfindung ganz erfülltes und begeistertes Herz, hohe Geisteskraft, reiche Gedankenwelt und energisches Ausdrucksvermögen machen den lyrischen Dichter. Da jede Persönlichkeit ihre eigenen Erlebnisse, jedes Herz seine eigene Geschichte hat, so sprießen gleich den Blumen des Frühlings immer neue Lieder hervor. Die Leier Apollos hat nur wenige Saiten, aber jeder Genius rührt sie zu neuen Weisen. Er „wecket der dunkeln Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schliefen“. Der Inhalt der Liederdichtung ist so reich und mannigfaltig als die Anregungen, welche von Natur- und Menschenleben ausgehen. Gleichwohl lassen sich dieselben alle nach den Wirkungen auf das menschliche Gemüt ihrem Wesen nach in zwei Hauptgruppen zusammenfassen; denn im Grunde genommen kennt der Mensch doch nur Empfindungen der Lust oder Unlust. Freude oder Schmerz ist der Pulsschlag des Liedes. Immer aber ist Leben an sich, Bewußtsein der eigenen Existenz, die Quelle aller angenehmen Empfindungen. Aus der Lust an sich selbst und dem daraus hervorgehenden Wunsche sich zu schmücken entwickelten sich zu allen Zeiten die ersten Kunstanfänge roher Naturvölker. Die Seele will, wenn immer sie inmitten der Vergänglichkeit des Daseins ein harmonisches und versöhnendes Weltbild zu gewinnen sucht, doch nur

sich selbst zum Bewußtsein bringen, das eigene Dasein verklären und die eigene Lebensfreude erhöhen. Daher pflegen auch alle das Lebensgefühl steigernden und die Lebensfülle symbolisch darstellenden Erscheinungen und Vorgänge stets die Empfindung des Wohlgefälligen und Freudigen im Menschen hervorzurufen. Aus diesem Grunde bilden Lenz und Liebe das unerschöpfliche Thema der Dichter. An dem Wesen reiner Menschheit als dem Inbegriff aller Wertbestimmungen erhebt sich das individuelle Lebensgefühl zum höchsten Genuß. Die eigene Gattung als höchstbeseelte und einzig vernunftbegabte ist das höchste Objekt der Kunst. Das wahrhaft Poetische liegt daher darin, wie der Dichter von dem Drucke des persönlich Empfundenen befreit sein Innenleben zu allgemeinen Formen der Menschheit erweitert und läutert, sein individuelles Empfinden zu einem allgemein Gültigen verklärt, so daß es alle Herzen gleichmäßig berührt, harmonisch stimmt und zu freudigem Bewußtsein des Daseins erhebt.

Das ist des Lyrikers Kunst: aussprechen, was allen gemein ist,
Wie er's im tiefsten Gemüt neu und besonders erschuf;
Oder dem Eigensten auch solch allverständlich Gepräge
Leihn, daß jeglicher drin staunend sich selber erkennt.
(Geibel.)

Der lyrische Dichter, dessen Innenleben typische Bedeutung für die Gattung gewinnen soll, muß daher reich an Erfahrung und von hoher Begabung sein; sein Selbst muß ein großes umfassendes sein; er muß ein Universum im Busen tragen und seine Individualität zu der Höhe des edelsten Menschentums erheben. Die großen Lyriker leben fort in ihren Liedern, ihre Persönlichkeit steht so lebendig vor uns, wie die Helden des Epos, ein Achill, Odysseus, ein

Siegfried, während die epischen Dichter, die von ihnen sangen, unbekannt sind.

Das Geheimnis der lyrischen Komposition liegt in der das Ganze durchdringenden und beherrschenden Einheit der Stimmung. Jedes echte Lied muß aus einem Guß sein, aus der Stimmung des Augenblicks hervorgehen und diese erschöpfen. „Der Poet“, sagt Goethe, „soll das Besondere ergreifen, und er wird, wenn dieses nur etwas Gesundes ist, darin ein Allgemeines darstellen.“ Ein wahres Gedicht ist ihm Gelegenheitsgedicht im höheren Sinne des Wortes. Kürze gehört zu den Vorzügen des Liedes. Besonders den alten, durch ihre herzgewinnende Naivität und kernige Sittlichkeit ausgezeichneten Volksliedern ist die aphoristische Kürze einer nur andeutenden, nur die Höhen der Ereignisse und Empfindungen beleuchtenden Vortragsweise eigen, was Goethe als den kecken Wurf derselben bezeichnete und bewunderte und wodurch der dichterische Ausdruck einen so tief packenden Schwung erhält. Das Volk in seiner Gesamtheit wurzelt noch mit allen Fasern seines Denkens und Fühlens gleichsam in einem Naturzustande, dem nichts Geborgtes, Gemachtes oder Erkünsteltes anhaftet. Wie der Einzelne im Volke sich nicht über die Gesamtheit erhebt, der er angehört, so ist das Volkslied der reine unreflektierte Ausdruck des Gefühls und der Lebensanschauung der Gesamtheit, der Stimmführer des Volks. Aus dem Volksliede klingt uns das ganze Empfinden der Zeit entgegen, aus der heraus es gesungen ist. Besonders unsere deutschen Volkslieder spiegeln uns die ganze große Vergangenheit unseres Vaterlandes wieder — deutsche Treue und Glauben, deutsche Tiefe und Innigkeit. Was alle gleichmäßig bewegt im Kriege oder Frieden, in

Lust oder Leid, das bringt das Volkslied auf einen Ausdruck, der allen verständlich, mundgerecht und sympathisch ist. Die ewig gleich bleibenden Stimmen des menschlichen Herzens sind es, die hier anklingen, Stimmungen von solcher Allgemeinheit, daß sie jeder schon in sich trägt. Trotzdem wirkt auch das Volkslied mit dem vollen Zauber individueller Gemütsäußerung, denn alle Volkspoesie ist in ihrer ersten reinen Form aus dem Wohl oder Wehe eines einzelnen als Gelegenheitsdichtung hervorgegangen. Alles ist wirklich erlebt und empfunden, ein im Herzen fertig gewordener Klang, der wieder zu Herzen dringt. Ein flotter Reitersmann, der den Tag genießen will, da er nicht weiß, ob ihn nicht morgen schon der kühle Rasen deckt, ein wilder Landsknecht, ein Handwerksbursch, der heute liebt und morgen wandert, oder auch ein armes Mönchlein, das auch einmal seine Liebste besingen will, — solche naturwüchsigen Gestalten sind es, die hier ihre Empfindungen laut werden lassen. Das Lied verbreitet sich weiter; was der eine zu singen begonnen, setzt ein anderer fort, und je mehr es von Mund zu Mund sich fortpflanzt, um so mehr rundet es sich ab. Nach dem Verfasser fragt kein Mensch. Zwar wird in den Schlußstrophen einiger Volkslieder auf ihren Ursprung hingewiesen, allein diese Angaben verhüllen die Sache meist mehr, als daß sie dieselbe aufklären. Die Freibildung des Volksliedes läßt den Anteil des Einzelnen verschwinden. Das in sangbare Worte umgesetzte Gefühl eines menschlichen Herzens, dessen Empfindung allgemeine Teilnahme findet, ein Lied, welches die Denkart und schlichte Treuherzigkeit des Volkes in unverfälschten Naturlauten zum Ausdruck bringt, ist ein Volkslied. Ein anderes Kennzeichen des Volks-

liedes als weite Verbreitung und allgemeine Beliebtheit gibt es nicht, sagt Wilhelm Scherer. Deshalb ist, wo immer ein Dichter aus einfach natürlicher Empfindung heraus gedichtet, wo er den Volkston getroffen hat, sein Lied auch wirklich ins Volk gedrungen und Volkslied geworden.

Der Lyriker muß uns noch mehr als der Epiker mitten in die Situation hineinführen; zwar fordert auch die Lyrik Bewegung, Fortschritt, Handlung; ja mit Recht hebt Goethe hervor, daß die wahre Kraft und Wirkung eines Gedichts in der Situation, in den Motiven bestehe; den Schwerpunkt der Empfindung darf es indes nie verlieren, für Episoden hat es keinen Raum. Frei von ausgesponnenen Reflexionen und rhetorischen Mitteln muß das Lied den Duft der Empfindung rein und voll ausatmen.

Da die Lyrik das Reich der Stimmungen beherrscht, so vermählt sie sich der Musik. Das Lied ist der sangbare poetische Ausdruck des bewegten Herzens. Für das Ausströmen der Empfindung wendet die Lyrik den ganzen melodischen und rhythmischen Zauber der Sprache auf. Verschiedenartige, der Stimmung angemessene Rhythmen, zu kürzeren oder längeren Strophen verbunden, treten an die Stelle der gleichmäßig fortlaufenden epischen Versreihe. Vierzeilige trochäische oder jambische Dipodien mit einem Wechsel von männlichen und weiblichen Reimen sind dem Liede am günstigsten.

In dem kleinsten Gedicht findet man nun nicht selten eine Mischung des Epischen, Lyrischen und Dramatischen, „und sie bringen eben durch diese Vereinigung im engsten Raume das herrlichste Gebild hervor, wie wir an den schätzenswertesten Balladen aller Völker deutlich gewahr

werden“. (Goethe.) Der Dichter gewinnt eine objektive Individualisierung der Empfindungen dadurch, daß er sein Gefühl in eine fremde Gestalt so hineinlegt, daß diese das Organ wird, durch welche hindurchklingend jene Empfindungen zu uns herübertönen. Empfindungen allgemeiner Art spricht so der Dichter unter einer ganz bestimmten, individuellen Gestalt aus, z. B. unter der eines Hirten, eines Jägers, eines Kriegers u. a., und stets in einer ganz bestimmten Situation. Vielleicht die größere Hälfte lyrischer Dichtungen gehört dieser einfachen Übertragungsform an. Oft ist die Stimmung, welche der Dichter so ausspricht, seine eigene, wie Goethe in Mignons Lied „Kennst du das Land“ seine eigene Sehnsucht nach Italien ausspricht, oder sie ist von so allgemeiner, rein menschlicher Art, daß der Dichter sie sicher auch persönlich erlebt hat, wie das Glück der Liebe, das Gefühl frommer Andacht, z. B. in Schäfers Klagelied von Goethe, Schäfers Sonntagslied von Uhland. Der Gegenstand, welchen der Dichter auf diese Weise der Anschauung darbietet, ist ein gegenwärtiger, und wenn er auch den Gemütszustand nicht als den seinigen, sondern als den einer andern Person ausspricht, so bleiben doch alle diese Gefühle des bewegten Herzens die des Dichters, der für das im Grunde Unaussprechliche des Gefühls einen wenigstens annähernd deckenden und allgemein verständlichen Ausdruck sucht. Die in einer einfach konkreten Situation, in einer einfachen Handlung objektivierte Empfindung gewinnt, in das ideale Reich der poetischen Wahrheit erhoben, allgemeingültige Bedeutung. Mit den einfachsten Mitteln und im kleinsten Rahmen vermag so die Lyrik das Wirkliche in ein Bild zu verwandeln und mit der aller wahren Kunst innewohnenden

Kraft das flüchtige Dasein im Scheine einer höheren Wirklichkeit zu verklären und selbst das Gewöhnliche zu adeln.

Drama.

Die Dramatik ist die höchste Gattung der Poesie. Sie verbindet objektiven und subjektiven Charakter, Außen- und Innenwelt, Anschauung und Empfindung, Episches und Lyrisches, denn sie ist die poetische Darstellung von Ereignissen und Handlungen solcher Art, daß das Gefühls- und Geistesleben der bei den Vorgängen beteiligten Personen durch die dialogische bezw. monologische Form der Rede und die damit verbundene Aktion unmittelbar zum Ausdruck kommt. Der Monolog kann in lyrischer Weise eine Stimmung schildern oder in epischer Erzählung den Willen zur Tat motivieren oder endlich in echt dramatischer Weise den Zeugungsmoment des Entschlusses darstellen. Als die Quelle der Tat offenbart sich alsdann vor uns das den Helden erfüllende Pathos, die im Feuer der Leidenschaft erglühende Idee, die ihn so völlig erfüllt, daß er an sie sein alles zu setzen vermag.

Das Drama läßt Ereignisse der Vergangenheit in der Form gegenwärtiger Handlung unmittelbar vor unseren Augen sich abspielen und entwickelt den Verlauf der Handlung in ihrem Werden und Hervorgehen aus Wille und Tat und in ihrer Spannung nach der Zukunft hin. Es beschränkt sich aber nicht auf einfache und störungslose Verfolgung eines bestimmten Zweckes. Der Zweck, welcher der Hebel der dramatischen Handlung ist, setzt vielmehr den entgegenwirkenden Zweck voraus, und beide entfalten sich in der lebendigen Form individuell bestimmter

Charaktere. Der persönlich sich geltend machende Wille stößt auf einen Gegenwillen, Wirkung auf Gegenwirkung, Spiel auf Gegenspiel. Es beruht somit das Drama auf verwickelten Zuständen, Leidenschaften und Charakteren und führt bei der Entschiedenheit der Willensrichtungen zu einem Konflikt, infolgedessen sich das Schicksal der handelnden Personen endgültig entscheidet.

„Das wahre Dramatische besteht darin, daß sich aus scharf begrenzten Charakteren die Motive zu energischer Handlung entwickeln, durch die Handlung aber starke Gefühle und Leidenschaften aufglühen, welche ihrerseits die Personen bestimmen und wandeln und Charaktere und Handlung fortführen bis zum Endpunkt des Stückes, wo durch die Wandlung und den Kampf der Charaktere die volle Idee des Ganzen erfreuend oder versöhnend hervorleuchtet."[1])

Das Drama ist die Poesie der Tat, welche alle jene Regungen in uns hervorruft, die in der Wirklichkeit bei dem Anblick menschlichen Tuns und Leidens in uns wirksam sind. „Der Anblick fremder Tätigkeit und Leidenschaften spricht uns sympathisch an und trägt in sich eine innere Nötigung zur Mittätigkeit. Wir verhalten uns bei der Auffassung fremder Tätigkeit nicht bloß passiv, sondern nachbildend, mitwirkend." (Viehoff.)

Geibel hat in einem Prolog die Aufgabe des Dramatikers in schöner Weise ausgedrückt:

Aufschließen will er euch die Brust, den Strom
Der stockenden Empfindung fluten machen,
Und durch die Schauer süßen Mitgefühls
Den sturmbedürft'gen, doch vom Lebenszwange
Beklemmten Sinn erleichternd reinigen.

[1]) G. Freytag, Die Technik des Dramas. 3. Aufl. Leipzig 1876.

Denn stumm ist oft die Freude, stummer noch,
Wie durch der Gorgo nahen Blick versteinert,
Das selbsterfahrne Leid. Doch wenn die Kunst
Mit priesterlicher Hand nun Lust und Trauer
In ihre reine Sphäre hebt, und mächtig
Ans Herz anklingend mit verwandtem Ton
In fremder Schickung euch die eigne zeigt:
Da jauchzt befreit empor die trunkne Seele,
Da löst wohltätig sich der starre Bann
Des Schmerzes und entladet sich in Tränen,
Und menschlich euch im Menschlichen erkennend
Erheitert und erhoben kehrt ihr heim.

Diese inneren Regungen, welche durch fremde Handlungen in uns erweckt werden, lassen sich nun auch wieder zurückführen auf die beiden Grundformen unserer Gefühle, Lust und Unlust, Freude und Schmerz. Jenachdem die tief ernste und erschütternde oder die heiter erfreuende und belustigende Seite des Lebens die Grundstimmung des dramatischen Gedichtes bestimmt, ergibt sich der Unterschied zwischen dem ernsten Drama und dem Lustspiele.

Das ernste Drama, welches durch Erregung von Mitleid und Furcht, d. h. durch Darstellung eines großen menschlichen Leidens unsere Teilnahme fesselt, heißt Tragödie; die Empfindung, welche durch die Darstellung der schmerzlichen Seite des Lebens in uns erweckt wird, ist die tragische. Die ästhetische Wirkung des Tragischen wie überhaupt aller Kunst nimmt ihren Ursprung in den dunklen Naturtiefen der Sinnlichkeit. Lust und Schmerz sind die Wurzeln, die uns an das Naturleben ketten und durch welche das Gefühl des Lebens in uns auf- und absteigt. Als Formen der Sinnlichkeit sind sie durchaus wesensgleiche Empfindungen und nur dem Grade nach verschieden. Es gibt eine Wollust des Schmerzes, und absichtliche Schmerzerregung am eigenen Körper hat besonders

zu Zeiten religiöser Schwärmerei als Mittel gedient, den ekstatischen Wonnerausch zu erzeugen. Man braucht nur an die Bacchanten, die Teilnehmer am Dionysoskultus, und an die Geißelbrüder oder Flagellanten des Mittelalters zu denken. Das durch absichtliche Schmerzerregung aufs höchste gesteigerte Selbstgefühl gerät in den Zustand der Verzückung oder Ekstase, in welchem es sich unter den Wonneschauern des Sich-behaltens und -verlierens an die Kräfte der Natur hingibt und darin bis zu völliger Empfindungslosigkeit aufgeht.[1])

Um diesen ekstatischen Zustand hervorzurufen, tritt auf nicht minder tiefer Stufe der Menschheitsentwicklung an die Stelle der Schmerzerregung am eigenen Körper die absichtliche Schmerzerweckung am fremden Körper. (Gladiatorenkämpfe.) Die Wollust des Schmerzes beruht hier auf dem bloßen Nachempfinden des an anderen wahrgenommenen Schmerzes und führt somit zur Grausamkeit als einem Mittel zur Befriedigung des eigenen Selbstgefühls. Die Geschichte verzeichnet zahllose Beispiele blutgieriger, scheußlichster Grausamkeit. Naturvölker, Kinder und rohe, ungebildete Menschen zeigen noch heute in unverhüllter Weise den eingeborenen dämonischen Hang zur Grausamkeit. Glücklicherweise hat jedoch ein gesund entwickelter Instinkt gegen die krankhafte Ausartung der Sinnlichkeit reagiert und sowohl den orgiastischen Kulten, welche wie epidemische Krankheiten die Menschheit ergriffen und in ihrer Existenz bedrohten, als auch der in den verborgenen Tiefen ungebändigter Sinnlichkeit

---

[1]) Yorck von Wartenburg, Die Katharsis des Aristoteles. Berlin 1866.

wurzelnden Grausamkeit den verderblichen Stachel genommen.

Je mehr sich die Menschheit aus den Banden roher Natürlichkeit zu höherer Geistesbildung und Gesittung erhob, um so mehr wurde die Kunst die den Dualismus von Geist und Sinnlichkeit ausheilende Macht. Aus der Giftpflanze niederer Sinnlichkeit ist durch allmähliche Veredlung ein Wunderbaum geworden, der nicht betäubenden Rausch, sondern kühlen und erfrischenden Schatten spendet, und dieser Wunderbaum ist — die tragische Kunst.

Im Gebiete der tragischen Kunst wird der schmerzempfindende Körper ersetzt durch das Bild eines schmerzempfindenden Körpers.

„Sobald das Bild der Schmerzempfindung genügte, um durch die Vorstellungsfähigkeit jene Schauer zu erwecken, konnte diese Neigung ohne reale Schmerzhervorbringung befriedigt werden, die Grausamkeit konnte abnehmen und hat abgenommen, die Freude am Schmerz hört auf eine reale zu sein, sie wird zur ästhetischen Freude. Schmerzerzeugung und Schmerznachempfindung finden hier beide auf dem Gebiete der Vorstellung statt.“ [1])

Eine noch höhere Stufe der Tragik wird gewonnen, wenn zu dem körperlichen Schmerz, welchen wir uns am Objekt vorstellen, ein seelisches Leiden hinzukommt, welches wir nachempfinden.

So ersättigte sich die Begier nach absichtlicher Schmerzerregung im griechischen Altertume an den Darstellungen der Leidensgeschichte des Dionysos, im deutschen Mittel-

---

[1]) Veit Valentin, „Die Tragik in Werken der hellenischen Plastik“, Grenzboten 1880, 15.

alter an den Passions- und Marterdarstellungen Christi und der Märtyrer. Wie die dionysischen Mysterien, welche in den Gaben der Demeter und des Dionysos, in Brot und Wein, die Symbole und Unterpfänder sowohl der alljährlichen Erneuerung des Naturlebens als auch der Hoffnung auf Unsterblichkeit durch die todüberwindende, befreiende und verjüngende Gotteskraft feierten, die Vorbilder der christlichen Mysterien waren, so hat sich in gleicher Weise wie aus dem Dithyrambus die antike Tragödie, so aus dem Passionsspiel des Mittelalters die moderne Tragödie entwickelt.

„Unsere Vorstellungsfähigkeit ist jedoch nicht an sinnliche Bilder in Form und Farbe gefesselt; sie können uns auch durch das Wort mitgeteilt werden und erreichen vollständig ihren Zweck." Der bloße Bericht über eine schmerzvolle Katastrophe, in welcher Menschenleben gefährdet waren oder zugrunde gingen, vermag den eigenen Körper zu überschauern und die Phantasie ins Spiel zu setzen.

Beschränkt sich endlich die absichtlich hervorgerufene Schmerzerregung auf Darstellung eines tiefen Seelenleidens (Niobe), so ist die höchste Stufe der Tragik erreicht. Denn wenn auch die Sinnlichkeit der unbewußte Untergrund der tragischen Empfindung bleibt, so ist doch das Stoffliche derselben zu einer höheren Form geläutert, in welcher Sinnlichkeit und Sittlichkeit sich verschmelzen. Die tragische Kunst dient hier als ein Mittel zu edlerem geistigen Genusse, sie besitzt eine heilende Kraft, denn die tragische Wirkung beruht auf einer inneren Versöhnung und Befriedigung, welche aus der sympathischen Erregung der Gefühle und Leidenschaften und aus der Erhebung des

Gemüts (Katharsis) über die dasselbe beengenden Empfindungszustände hervorgeht.

„Dieses vorgestellte seelische Leiden wird uns besonders tief ergreifen, wenn wir für die Persönlichkeit, in welcher es gedacht wird, Sympathie haben. Es wird aber im höchsten Grade zur Wirkung kommen, wenn es zugleich die Folge von Situationen und Handlungen ist, welche wir auch um ihrer selbst willen als berechtigt anerkennen müssen.“

Hiermit stehen wir auf dem Boden der Tragödie. In dem Maskenzug: Zum 16. Februar 1781, läßt Goethe die Tragödie selbst von sich sagen:

Mit nachgeahmten hohen Schmerzen
Durchbohr' ich spielend jede Brust,
Und Euren tiefbewegten Herzen
Sind Tränen Freude, Schmerzen Lust.

Die Tragödie ist die dramatische Darstellung einer mitleidswürdigen Handlung. Mitleid und Furcht, die unser Lebensgefühl vor allem steigernden und überdies zufolge der allgemein menschlichen Lebensbedingungen und Lebenserfahrungen am leichtesten und unmittelbarsten ins Spiel zu setzenden Affekte, sind die der Tragödie im Gegensatz zum Lustspiel eigentümlichen Mittel zur Erweckung und Fesselung unserer Teilnahme. Mitleid und Furcht, die Grundstimmungen der von des Lebens Leid erfüllten Seele, sind die Elemente der tragischen Empfindung, und diese selbst ist das Ziel und der Zweck der ein großes menschliches Leiden darstellenden Handlung. Die Entfaltung des inneren Seelenlebens, die Darstellung der Gedankenwelt und der dem Willen entspringenden allgemein menschlichen Handlungen und ihrer Folgen ist die der Poesie im Gegen-

satz zu den bildenden Künsten eigentümliche Aufgabe, und die vollkommenste Abspiegelung des menschlichen Daseins haben wir im ernsten Drama. Innere Wahrheit und Notwendigkeit der Motive, Situationen und Charaktere sind die Grundlagen desselben.

Wenn das Wesen der Tragödie in der Darstellung eines großen Leidens und in der Erregung des tragischen Mitleids besteht, so verlangt unser Kausalitätsbedürfnis, mit dem sich in diesem Falle, wo wir uns auf sittlichem Gebiete befinden, unser sittliches Gefühl deckt, daß die unglückliche Katastrophe hinlänglich motiviert sei und mit dem Charakter des unterliegenden Helden, wie Lessing sagt, ein Ganzes ausmache. Des Helden Tun und Leiden muß in einem ganz bestimmten ursächlichen Verhältnis zueinander stehen, wenn die tragische Wirkung rein hervortreten soll. Ohne dieses ursächliche Verhältnis würde die Einheit der Handlung verloren gehen und damit die Einheit des Kunstwerkes. Das Leiden des Verbrechers ist nicht tragisch, weil ihm die Berechtigung zum Handeln fehlt und sein Leiden nur unser Gerechtigkeitsgefühl befriedigt. Das Unglück eines völlig tugendhaften Charakters ist nicht tragisch, sondern gräßlich, weil, wie Lessing sagt, das eine nicht in dem andern gegründet wäre, und wir jedes von diesen Stücken besonders denken würden. Nur das Leiden sinnlich moralischer Wesen, dergleichen wie wir selbst sind, sagt Schiller, kann unser Mitleid erwecken. „Wesen also, die sich von aller Sinnlichkeit lossprechen . . ., Wesen ferner, die von dem Zwange der Sinnlichkeit befreit sind, und Menschen, die sich in höherem Grade, als die menschliche Schwachheit erlaubt, diesem Zwange entzogen haben, sind gleich untauglich für die Tragödie. Überhaupt

bestimmt schon der Begriff des Leidens und eines Leidens, an dem wir teilnehmen sollen, daß nur Menschen im vollen Sinne dieses Wortes der Gegenstand desselben sein können. Eine reine Intelligenz kann nicht leiden.“ Hierin stimmen also Schiller und Lessing vollständig mit Aristoteles überein, der ebenfalls zu dem Schluß kommt, daß für die Tragödie nur ein mittlerer Charakter übrig bleibt, d. h. „ein solcher, der sich weder durch Vollkommenheit und Gerechtigkeit auszeichnet, noch auch durch Laster und Bosheit ins Verderben stürzt, sondern nur durch einen bestimmten Fehler (ἁμαρτία)“. Dieser Fehler ist die Ursache der Katastrophe; er wird bei richtiger tragischer Grundlage nur auf dem mächtigen Antriebe einer energischen Persönlichkeit zur Geltendmachung ihres Wesens beruhen, wodurch der sittliche Konflikt mit anderen Persönlichkeiten gleicher Willensrichtung und gleicher Leidenschaft oder mit sittlichen Mächten allgemein gültiger Art unausbleiblich wird und daher genügend motiviert erscheint.

Die antike Tragödie[1]) läßt das dargestellte Leiden vorwiegend aus der Natur der menschlichen Schwäche

---

[1]) Aristoteles definiert in dem uns erhaltenen Buche über die Dichtkunst (VI, 2) die Tragödie folgendermaßen:

„Es ist die Tragödie die Nachahmung einer ernsten und in sich abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Ausdehnung hat und in poetischer Sprache, deren Formen getrennt in den verschiedenen Teilen (im Dialog und in den Chören) zur Anwendung kommen, vorgetragen wird und mittelst handelnder Personen und nicht durch Erzählung, durch zweckvoll abgemessene Erregung von Mitleid und Furcht eine Entlastung (κάθαρσιν) des Gemüts von (dem Druck der es beengenden) ähnlichen Stimmungen bewirkt.“

Als die notwendigen Bestandteile einer jeden vollständigen Tragödie führt Aristoteles an: 1. die zugrunde liegende Fabel, 2. die Charaktere der handelnden Personen, 3. ihre Reflexion, 4. die Sprache derselben, 5. die musikalische Komposition, 6. die Szenerie.

gegenüber der Allgewalt eines höchsten Wesens hervorgehen. Das ideale und sittliche Moment der Tragödie wird dadurch nicht wenig erhöht, daß das durch göttliche Macht verhängte Leiden wirklich den Charakter einer von der göttlichen Gerechtigkeit selbst ausgehenden Strafe für eine Schuld erhält. Der ästhetischen Forderung des kausalen Zusammenhanges der Handlung wird hierdurch in einer der antiken Weltanschauung völlig entsprechenden Weise genügt. Prometheus büßt für den Raub des Feuers, welches er, wenn auch in edelster Absicht, doch wider den Willen des Zeus zu den Menschen brachte. Diese Idee der strafenden göttlichen Gerechtigkeit tritt vor allen in den Tragödien des Äschylus uns entgegen. Zeus ist der Vertreter des Schicksals und des Rechts, der Rächer jeden Frevels gegen die nie alternden göttlichen Satzungen, die ungeschriebenen, dem Menschen eingeborenen Gesetze der Sitte und Religion. Auch die Sophokleische Tragödie führt meist dadurch zu einem Leiden, daß der Held sich gegen die Götter versündigt, indem er glaubt sich ihrer Macht entziehen zu können und dies auch da versucht, wo ihm der göttliche Wille durch Träume, Zeichen und Orakel kundgegeben ist. So ergibt sich als besondere Eigentümlichkeit der Sophokleischen Tragödien die tragische Ironie, daß die Gottheit den Menschen um so höher sich erheben läßt, je tiefer er fallen soll; daß wer sich vermißt es klüglich zu wenden, es selber erbauend muß vollenden. Auf die Schicksalsmächte, denen die Sophokleischen Helden unterliegen, passen die Goetheschen Verse:

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Betrachten wir demgemäß die Tragik im König Ödipus.[1]) Das in der Tragödie „König Ödipus" dargestellte Leiden besteht in dem Furchtbaren, daß der Held unwissentlich seinen Vater getötet hat und mit seiner Mutter in Blutschande lebt und durch eigene Aufdeckung dieser Greueltaten den von ihm über den Mörder des Laios ausgesprochenen Fluch auf sein eigenes Haupt zurückfallen sieht und so von der Höhe des Glückes in tiefe Nacht, aus der Sicherheit des guten Gewissens in trostlose Verzweiflung und Selbstverachtung gestürzt wird. Der Dichter will uns also tragisch erschüttern durch Darstellung eines seelischen Schmerzes, der das arme, seiner Ohnmacht sich bewußt werdende Menschenherz völlig knickt und zu einer Selbstvernichtung treibt, die zwar nicht der Tod, aber furchtbarer und mitleidswürdiger als dieser ist.

Wie hat nun der Dichter ein solches Leiden glaubhaft gemacht und zu künstlerischer Darstellung gebracht? Da der tragische Dichter eine zum Leiden führende Handlung darzustellen hat, so kommt für ihn alles auf die Motivierung derselben an. Die Art der Motivierung ist daher auch bei der Würdigung einer Tragödie in erster Linie ins Auge zu fassen.

„Die Darstellung des Leidens als bloßen Leidens", sagt Schiller, „darf niemals Gegenstand der Kunst sein." Tragisch, d. h. von erschütternder Wirkung wird das Leiden erst dadurch, daß es in künstlerischer Darstellung als Wirkung bestimmter Ursachen erscheint. Diese das Leiden motivierenden Ursachen können nun entweder in

---

[1]) Hierüber ist das Folgende als Aufsatz zuerst von mir veröffentlicht worden in Fleckeisens Jahrbüchern 1893.

dem Charakter und den Willensbestrebungen der handelnden Personen beschlossen sein, und so entsteht die Charaktertragödie; oder sie beruhen auf einer tragischen Verkettung äußerer, unvorhergesehener und vom menschlichen Willen unabhängiger Umstände mit dem Wollen und Tun des Helden. In diesem Falle liegt das Problem vor, wie die beiden Kausalitätsreihen von Freiheit und Notwendigkeit sich wechselweise bedingen, sich kreuzen und zu ungeahnten tragischen Verwicklungen verschlingen können, wo dann das arme Menschenkind seiner Nichtigkeit schmerzvollst inne wird und an die Grenzen seines Verstandes und Witzes anlangt. So entsteht, und besonders typisch im „König Ödipus", die Tragödie, die ich die Tragödie des erschütternden Zufalls nennen möchte. Denn wenn auch im letzten Grunde alles durch Ursachen bedingt ist — das menschlich beschränkte Denken nennt es Zufall, wenn ganz getrennte Kausalitätsreihen plötzlich und unvorhergesehen zusammentreffen.

Ist denn aber das Leiden eines zufällig, z. B. vom Blitz, von einer Lawine, einem Dachziegel Getroffenen tragisch? Nein. Ein passives Erliegen ist in der Tat nicht tragisch und ist undramatisch; es ist traurig, es deprimiert, ihm fehlt das Erhabene des Leides, „welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt". Betätigung eines kraftvollen Willens, ein Ankämpfen gegen das Leiden müssen wir sehen, denn nur durch sein Handeln vermag uns der Held Interesse abzugewinnen und Sympathie einzuflößen, und erst dann können wir Mitleid und Furcht für ihn empfinden, die Affekte, durch die vor allem die Tragödie unsere Teilnahme fesselt. Des Helden Tun und Leiden muß in einem ganz bestimmten ursächlichen

Verhältnis zueinander stehen, wenn die tragische Wirkung den Forderungen unserer Vernunft und unseres Gefühls gemäß rein hervortreten soll. Hätte der Dichter das Leiden z. B. durch die Voraussetzung motiviert, daß Ödipus als Kind den Eltern geraubt worden, von den Räubern gegen Belohnung dem kinderlosen König von Korinth übergeben und von diesem an Kindesstatt aufgezogen sei, und daß dann Abenteuerlust ihn, als er erwachsen, in die Fremde getrieben, so konnte zwar die weitere Handlung genau so verlaufen, wie die Dichtung sie darstellt, hätte aber der Dichter durch eine solche Motivierung in uns die Empfindung hervorgebracht, die er durch die Tragödie in uns erregen will? Hätte er uns tragisch erschüttert? Nein! Der Held würde als ein unschuldiges Opfer einer zufällig unglücklichen Verkettung der Umstände erscheinen; sein Leiden wäre ein passives Erliegen ohne dramatische Spannung.

Sollte Ödipus unwissentlich die furchtbarsten Greueltaten verrichten und muß er andererseits als tragischer Held ankämpfen gegen das Leiden, so konnte der Dichter gar keine andere Form für die künstlerische Darstellung des Stoffes finden als die durch den Mythus überlieferte Vorhersagung durch Orakelsprüche. Wohl hätte er überdies das Leiden — der Motivierung in anderen Stücken entsprechend — als eine gottverhängte Strafe darstellen können, und die, welche in der Tragödie stets ein göttliches Strafgericht sehen, fassen denn auch das Leiden des Ödipus auf als die Strafe für die Sünde — seines Vaters. Doch von einer Erbschuld, von einem Familienfluche findet sich in dem Sophokleischen Drama keine Spur, und so haben wir kein Recht, ein solches Motiv in das Stück

hineinzulegen, mag immerhin die Sage von einem Verbrechen des Laios wissen, das ihm den Fluch zugezogen habe, und mag auch im Ödipus Koloneus Ödipus selbst im Rückblick auf sein Mißgeschick, nach einer Erklärung hierfür suchend, die Vermutung aussprechen, daß den Göttern es so gefallen, die längst vielleicht Groll hegten wider sein Geschlecht. Es entspricht eben dem gottergebenen, frommen Sinne des erhabenen Dulders von Kolonos, wenn er überzeugt ist, in solches Unglück gestürzt zu sein durch göttliche Fügung (V. 1329 ff.). Als gottverhängtes Leid erscheint das Unglück des Ödipus in dem Stücke selbst nirgends, geschweige denn als gottverhängte Strafe. Die Orakelsprüche (V. 711, 791, 995, 1176) sprechen nicht den Willen einer im Verborgenen wirkenden, die Geschicke willkürlich lenkenden, Unheil sendenden Macht aus, auch nicht den geoffenbarten Ratschluß und Willen, Zorn oder Haß der Götter; sie enthalten kein Gebot und kein Verbot, sie deuten nur auf die nackte Tatsache der Zukunft. Der Zusammenhang der Dinge mit dem Tun des Helden wird dahin führen, daß das geschieht, was geschehen wird und — muß dahin führen, weil alles, auch die menschlichen Handlungen, kausalgesetzlich bedingt sind und so im letzten Grunde alles notwendig, unabwendbar ist. Das ist ihr Sinn. Diese Erkenntnis ist — richtig gefaßt — keineswegs fatalistisch; die immanente kausalgesetzmäßige Naturordnung hebt keineswegs die sittliche Freiheit des Willens auf, die eben ein Glied in der unlösbaren Verkettung von Ursache und Wirkung ist. Aber eben deshalb, weil die geistig-sittliche wie die physische Welt von dem Gesetz der Kausalität beherrscht wird, muß, wie

schon Kant ausgeführt hat, eine allwissende Macht jeden beliebigen Punkt aus der Zukunft jedes Menschen voraussehen. Goethe irrte, als er im Gespräch zu Eckermann (I, 227) sagte: „Sobald wir dem Menschen die Freiheit zugestehen, ist es um die Allwissenheit Gottes getan; denn sobald die Gottheit weiß, was ich tun werde, bin ich gezwungen, zu handeln, wie sie es weiß.“ Das Vorauswissen Gottes prädestiniert den Willen des Menschen keineswegs. Wie das Voraussagen einer Sonnenfinsternis durch die Astronomen nicht den geringsten Einfluß auf das eintretende Naturereignis hat, so liegt in dem Vorauswissen Gottes keine zwingende Einwirkung auf das Tun des Menschen. Die allwissende Einsicht weiß die Tat im voraus, weil sie die Ursachen und Bedingungen der Tat kennt, und zu diesen Ursachen gehört eben vor allen der Charakter mit den aus ihm hervorgehenden Beweggründen und Entschließungen. Der Wille und der Charakter des Menschen ist somit in dem Vorauswissen Gottes nur ein Faktor der Rechnung, etwa wie die Bodenbeschaffenheit ein Faktor ist für die Vorherbestimmung einer Überschwemmung. Wallenstein hat recht:

„Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“

Der kausalgesetzliche Zusammenhang alles Geschehens hebt die sittliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit nicht auf, diese ist vielmehr auch ein Teil der Kausalitätsreihe. So ist auch in

der Vorhersagung durch die Orakelsprüche der Charakter ein Faktor der Rechnung, und in unserem Stücke ist das unzweckmäßige Handeln des Ödipus dieses Glied in der unzerreißlichen Kette von Ursache und Wirkung.

Hiermit berühren wir eine weitere Bedeutung, die die Orakelsprüche für die Motivierung der Handlung haben. Ohne die Kenntnis der Orakel wäre die Handlungsweise des Ödipus völlig einwandsfrei; der angesichts der erteilten Warnungssprüche bewiesene Mangel an Klugheit ist ein verhängnisvoller Fehler. So wird sein Leiden durch sein unzweckmäßiges Tun mitbedingt, und wir wissen schon, warum der Dichter dies tat. Freilich erkennen wir auch, daß die Motivierung hier schwach ist und — genau besehen — schwach ausfallen mußte. Wir meinen die Furcht, die Ödipus von Korinth fern hält, obwohl die Zweifel über seine Eltern, in die ihn der trunkene Genosse geworfen hat, nicht gehoben sind. Doch das fällt nicht ins Gewicht. Der gegen das ihm geweissagte Leid vergeblich ankämpfende Ödipus ist zweifellos ein tragischer Held, und nichts ändert hieran, daß dieser vergebliche Widerstand gegen das Mißgeschick bereits dem Beginne der Handlung vorausliegt. Denn wenn nun auch die tragische Spannung des Stückes selbst vornehmlich darin besteht, daß dem Ödipus, der die schwersten Rätsel löst, sein eigenes Leben ein Rätsel ist, daß er selbst seine Tatkraft mit voller Entschiedenheit in den Dienst der Wahrheit und des Rechtes stellt und Schritt für Schritt die Enthüllung des Geheimnisses herbeiführt, so ist doch all sein leidenschaftliches Tun und Gebaren nichts als ein vergebliches Ringen gegen das Leiden. Es ist die Furcht, daß etwas geschehen sein möchte, die, wie Schiller sagt, das Gemüt

ganz anders affiziert, als die Furcht, daß etwas geschehen möchte.

Also ausschließlich durch Verwendung der Orakelsprüche erreicht es der Dichter, daß Ödipus unter der für sein Leiden gemachten Voraussetzung ein tragischer Held ist, denn erst das vergebliche Ankämpfen gegen das ihm geweissagte Leiden (Gang nach Theben) macht ihn dazu. Die Orakel heben aber die Zurechnungsfähigkeit des Helden nicht auf, sie machen den Helden nicht zum willenlosen Werkzeug einer über ihm waltenden Schicksalsmacht, und so machen sie auch das Drama nicht zu einer Schicksalstragödie, in welcher der Held leiden soll zufolge eines vorbestimmten, ihn unentrinnbar umstrickenden Verhängnisses. Wo die antike Schicksalsidee nicht mit dem Willen des höchsten Gottes in Verbindung gebracht wird und als eine von außen in die Menschheitsgeschicke willkürlich eingreifende sittliche Macht der strafenden göttlichen Gerechtigkeit sich darstellt, ist sie nichts anderes als der Ausdruck der immanenten Naturgesetzlichkeit des Weltlaufs, wonach alles, was ist, durch den kausalen Zusammenhang alles Geschehens absolut notwendig ist, und nichts anderes sein und geschehen kann, als was ist und geschieht. Den Begriff „Schicksal“, der doch zunächst die passive Bedeutung eines Verhängten, Gottgesandten hat, zur Bezeichnung dieser kausalbedingten Naturordnung anzuwenden, ist ein irreführender Sprachgebrauch. Da das Thema einer jeden Tragödie das aus bestimmten Ursachen mit gewisser Notwendigkeit hervorgehende Leid ist, so müßte man wegen dieser zur Darstellung kommenden Unabwendbarkeit des Leidens jede Tragödie als eine Schicksalstragödie bezeichnen. Ist aber der „König Ödipus“ keine

Schicksalstragödie, so tut man gut, diesen Begriff überhaupt beiseite zu werfen, der um so mehr von seinem Sinn verloren hat, je mehr der Begriff „Schicksal“ die Bedeutung einer mit Willenskraft ausgestatteten aktiven Macht erhalten hat und schließlich zu einer dämonischen Gottheit sich auswuchs oder zu einem Schreckgespenst herabsank. Die Dichtung des Sophokles hält sich von solcher Auffassung durchaus frei, und nur ein Mißverstehen hat die mythologische Anschauungsweise hineingetragen.

Was der Dichter motivieren will, ist die oben von uns bezeichnete furchtbare Art des Leidens; für diesen Zweck bedurfte er einer Vorhersagung durch die Orakel, die er im Volksglauben vorfand. Die Orakel konnten in so unverhüllter, unzweideutiger Weise (anders in Schillers „Braut von Messina“) ihre Aussage über die Zukunft machen, weil der Held unwissentlich die Greueltaten begehen sollte. Dadurch gewann der Dichter den weiteren Vorteil, die Tragik zu steigern durch die furchtbare tragische Ironie, daß gerade das, was der Held vermeiden will, unwissentlich durch sein Handeln herbeigeführt wird, wie auch Laios und Jokaste gerade durch die Art, wie sie dem Götterspruche entgehen wollen, durch die Aussetzung des Ödipus, die Erfüllung herbeiführen. Alles das ist Tragik des erschütternden Zufalls, des erschütternden Irrtums. Ebenso wenn Ödipus mit der Sicherheit seines reinen Gewissens von Laios sagt, „durch andere nur weiß ich von ihm, denn ihn persönlich sah ich nie“, wenn er der Untat fremd sich nennt, dem Täter flucht, ihm nachforscht, der sich verborgen halte, wenn er vor dem Verdacht sich sicher fühlt, als könnte er der Mörder sein, oder

wenn er in unbewußter Andeutung des offenbar werdenden Frevels sich von dem eigenen Haupte den Greuel fortschaffen, den Lohn einst an den Täter selbst bezahlen will, wenn er den Kampf für Laios zu bestehen entschlossen ist, wie für den eigenen Vater. Und als die entsetzliche Ahnung des Zusammenhanges noch einmal übertäubt wird durch das Sicherheitsgefühl, das ihn erfüllt bei der Nachricht von dem Tode des Polybos, den er für seinen Vater hält, wie erschütternd wirkt da der stolze Ausdruck seines nun, wie er meint, begründeten Unglaubens an die Orakelsprüche! Und dann das Äußerste der Tragik in der ergreifenden Pathosszene der Katastrophe! Mit welchem Heroismus der Verzweiflung vollzieht der Arme an sich selbst die Folgen seines Fluches! Ein Bild des Jammers, er, der des Glückes Schoßkind schien, der Retter seines Volkes. „Weh! ihr Geschlechter der Menschen“, ruft der Chor im letzten Stasimon aus, „wie muß ich euer Leben dem Nichts gleich achten. Dein unseliges Mißgeschick, armer Ödipus, lehrt, daß nichts auf Erden glücklich zu preisen ist.“

Die grauenvolle Tragik des sich selbst richtenden Ödipus hat der Dichter indes schon am Schlusse dieser Tragödie — und nicht etwa erst durch den Ödipus Koloneus — gemildert. Die herbe Dissonanz wird übergeleitet in den gleichstimmenden Akkord der Wehmut. In dem warmen, tief empfundenen Herzenstone der Wehmut gedenkt der unglückliche König seiner mitleidswürdigen Töchter, für welche nie der Tisch gedeckt ward, getrennt von ihm, die alles mit ihm bisher geteilt haben. An ihrem Herzen möchte er sein Leid ausweinen; hält er sie im Arm, so wird er glauben, daß sie sein sind, wie damals, da er sie

mit Augen sah. Nimmermehr will er von ihnen lassen. Er, der die heiligsten Gesetze der Familie verletzt hat, die sich rächend gegen ihn kehren, und deren Heiligkeit und Unverletzlichkeit er freiwillig anerkennt durch die furchtbare Strafe, die er an sich vollzieht, er wird, das erkennen wir, in der Kindesliebe Trost und Stütze finden in seinem Elend. Auf diese Weise wird dem Drama ein versöhnender Abschluß gegeben und dem Zuschauer ein Blick in die Zukunft eröffnet, die dann der „Ödipus Koloneus" mit so mildem Glanze verklärt.

Der Held der antiken Tragödie erliegt der Göttermacht; im „König Ödipus" stellte sich der Dichter ein neues Problem. Seine „Antigone" ist sogar ganz im Sinne einer modernen Tragödie organisiert. Die Handlung wird aus den Charakteren hergeleitet; wir sehen den Entschluß zur Tat, die todesmutige Tat selbst und die Folgen derselben. Das Leiden erscheint nicht als eine gottverhängte Strafe für schwere Schuld; und wenn es äußerlich als Kriminalstrafe für Übertretung eines bürgerlichen Gesetzes sich darstellt, so kann doch von einer moralischen Schuld und ihrer Sühne hier gar nicht die Rede sein, und gerade deswegen ist die Tragik dieses Stücks von so erschütternder Wirkung. Beide in den Kampf eintretende Personen sind, jede innerhalb ihrer Sphäre, zu ihrem Handeln berechtigt. Beide stützen sich in ihren Motiven auf die erhabensten Gesetze der sittlichen Welt, die Gesetze des Staates und die ungeschriebenen, unwandelbaren, in alter Volkssitte begründeten Gebote der Familienpietät. In dem Widerstreit der beiden Gegensätze (V. 74, 695) ist ein Ausgleich nicht möglich, weil die Charaktere zu schroff und leidenschaftlich sich gegenüber-

stehen. Kreon ist erfüllt von echter Vaterlandsliebe und hohem Pflichtgefühl. Das Wohl des Landes ist ihm das höchste Ziel seiner Regentenpflichten. Er zaudert nicht, dafür den eigenen Sohn zu opfern. Er verlangt, daß der Feind der Stadt auch eines jeden Bürgers Feind sei und daß alle persönlichen Rücksichten dem Staatswohl nachstehen. Er will das Staatsgesetz und die persönliche Würde des Königs auf alle Fälle aufrecht erhalten (V. 657); nichts fürchtet er mehr als den Schein der Schwäche, zumal einem Weibe gegenüber (V. 484, 525, 679 ff., 746). An dem formellen Rechtsstandpunkt der Staatsgewalt hält er unbeugsam fest, er überschreitet aber sein Recht dem Toten gegenüber. Seine Unnachgiebigkeit wird verstärkt durch persönlichen Haß gegen Antigone (V. 501, 562), und diese steigert seinen Starrsinn durch ihren stolzen, unbeugsamen Trotz (V. 470, 499, 853, 875) zu frevelhafter Verstocktheit, die zu Gotteslästerung (V. 780, 1040) sich versteigt. In dem sicheren Bewußtsein der Erfüllung einer heiligen Pflicht begegnet Antigone dem Könige mit herausforderndem Hohne und mißachtet sein Gebot. In ihren heiligsten Gefühlen verletzt und pochend auf die Rechte und Pflichten des Herzens, die nicht von heute oder gestern, sondern ewig sind und auf göttlichen Ordnungen beruhen, wird sie, das echte Nachbild des Vaters (V. 471, 856), hart und heftig. Diese Leidenschaft, die rücksichtslose Entschlossenheit, der männliche Trotz, diese von Begeisterung erfüllte Willensenergie macht die Antigone zur Heldin. Die erhabene Gesinnung, die sie bekundet, gewinnt ihr unsere Bewunderung und höchste Sympathie. Aus Menschenfurcht will sie Göttergebot nicht übertreten. Lieber will sie den Göttern gefallen als den Menschen, nicht Haß, sondern

Liebe ist der Beweggrund ihres Handelns, der Stachel ihrer Leidenschaft. Die heiligen Interessen der Familie über menschliche Satzung stellend, erliegt Antigone der ihr gegenüberstehenden Macht, gegen die sie sich auflehnt. Der Trieb des Herzens reißt sie in den Tod. Tiefes Mitleid erfüllt uns, wie wir sie für das heilige Recht der Toten ihr Leben opfern sehen. Das Martyrium eines für eine erhabene Idee sich opfernden Helden ist ja stets im höchsten Grade tragisch, weil der Held unsere Teilnahme im höchsten Maße besitzt, nur muß sein Untergang der Natur der Umstände nach als notwendig erscheinen. Bei Anblick der Leiden der Antigone steht aber unser sittliches Gefühl durchaus unter dem Eindruck, daß bei den Voraussetzungen der Handlung ein anderer Ausgang unmöglich ist. Antigone muß dem Willen des Regenten unterliegen, weil sie gegenüber der weltlichen Majestät, gegen die sie sich auflehnt, naturgemäß der schwächere Teil ist. Durch welche Übermacht das Leiden und der Untergang des Helden schließlich herbeigeführt wird, ob durch eine zum Selbstmord treibende Macht der eigenen Vorstellung, ob durch Zweikampf oder durch Schlachtentod, ob durch göttliche oder menschliche Kräfte, das ist für die tragische Wirkung an sich überhaupt völlig gleichgültig, es kommt hier nur darauf an, daß beide in den Kampf eintretenden Teile, jeder innerhalb seiner Sphäre, zu ihrem Handeln berechtigt sind, diese beiden Sphären selbst aber nach Maßgabe des Charakters der sie repräsentierenden Helden und gemäß den Gesetzen der sittlichen Welt in ihren Konsequenzen einander ausschließen. Sofern nur die Übermacht, welcher der Held erliegt, als eine hinreichende und natürliche Ursache seines Leidens,

als innerlich notwendiges Schicksal sich darstellt, wird die tragische Wirkung rein und ganz erzielt.

In der modernen Tragödie wird die Handlung vor allem aus dem Charakter des Helden entwickelt. Das Schicksal entsteht erst durch den freien Willen und die Tat des Charakters. Die moderne Tragödie beschäftigt sich daher mit der folgerechten Entfaltung des inneren Charakters der handelnden Personen; sie stellt die Größe der menschlichen Willenskraft dar, die im Kampfe und Untergange sich bewährende sittliche Freiheit des Menschen. Ohne sichtbares Eingreifen einer höheren göttlichen Macht führt der Held selbst durch sein Handeln sein besonderes, auf eigentümlichen Lebensbedingungen beruhendes Schicksal herbei. Der Charakter ist das individuell gewordene Schicksal. Der frei handelnde, sich selbst bestimmende Held ruft durch sein Wollen und Tun eine Kette von Folgen herbei, die er vorher nicht überschauen, oft kaum ahnen konnte. Wir lernen die widerstrebenden Mächte kennen, die allmählich daraus hervorgehende Verwicklung, den Höhenpunkt der Verwicklung, und die endliche Lösung des Konflikts. Alles, was hier geschieht, steht unter sich in genauem und innerem Zusammenhange und gestaltet sich dadurch, daß jedes Folgende aus dem Vorhergehenden als Wirkung einer dargestellten Ursache abgeleitet wird, zu einer in sich abgeschlossenen, einheitlichen Handlung, die Sinn und Geist des Weltganzen in einem kleinen Bruchstück umfaßt. Das bloße Ungefähr bleibt in der tragischen Verkettung der Ereignisse überall ausgeschlossen; dem Zufall wird nur ein beschränkter Einfluß gestattet; alles entwickelt sich mit größter Wahrscheinlichkeit oder gar mit strenger Notwendigkeit; eines erklärt sich völlig aus dem

anderen. Die erschütternden Katastrophen sind die natürlichen Folgen der Verhältnisse und der äußeren Umstände oder das Werk der sich überstürzenden Leidenschaften; die inneren Konflikte der Leidenschaft sind die natürlichen Folgen der Charaktere. Handlungen und Schicksale sind durchaus in der Willensnatur der handelnden Personen begründet, und die individuelle Eigentümlichkeit dieser ist durch die vom freien Willen des Menschen unabhängigen, ihn beherrschenden äußeren Verhältnisse, Umstände und Situationen bedingt, aus denen sie erwachsen sind. Die Schicksalsmacht, die in der antiken Tragödie dem religiösen Volksglauben der Griechen gemäß mit dem Willen des höchsten Gottes in Verbindung gebracht war und als eine von außen in die Menschheitsgeschicke bestimmend eingreifende sittliche Macht strafender Gerechtigkeit sich darstellte, ist dem modernen Freiheitsbewußtsein die immanente kausalgesetzmäßige Naturordnung und das aus dieser für die menschlichen Handlungen folgende Gesetz der unvermeidlichen moralischen Verantwortlichkeit. „Wie jeder tut, also muß er leiden.“[1] Das ist das Naturgesetz, dem auch die sittliche Welt unterworfen ist. Durch eigene Wahl schafft sich der Held sein Schicksal. „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.“ Der Mensch ist seines Glückes Schmied. Tragisch jedoch wird sein Geschick, wenn ein Irrtum oder ein Fehltritt oder die eigene Leidenschaft ihn im Kampf um ein bedeutendes Ziel zu Fall bringt. Das Gesetz der unvermeidlichen moralischen Verantwortlichkeit wirkt mit der unerbittlichen Notwendigkeit

---

[1] *ἐν ᾧ γὰρ ἂν τις πράγματι μὴ πείθηται τῷ εὖ λέγοντι, ἁμαρτήσεται δήπου, ἁμαρτάνων δὲ ζημιωθήσεται.* Xenophon mem. III 9, 12.

eines Naturgesetzes. Wie es den Verbrecher ereilt, so vermag es auch den moralisch Schuldlosen zu treffen, denn unter Umständen genügt schon eine arglos begangene Handlung, um die zur unglücklichen Katastrophe führende Kette von Folgen zu schließen, so daß der unglückliche Erfolg erst jene Handlung zum Fehltritt stempelt.

Eifersüchtig sind des Schicksals Mächte,
Voreilig Jauchzen greift in ihre Rechte.
Den Samen legen wir in ihre Hände:
Ob Glück, ob Unglück aufgeht, lehrt das Ende.

Sind aber die Verhältnisse, die der Tragödie zugrunde liegen, in einem derartigen labilen Zustande, so werden wir es begreifen, daß keineswegs allemal eine moralische Schuld des Helden erforderlich ist, damit das Gleichgewicht der Willenskräfte und Lebensinteressen gestört werde, sowie es das Wesen der Tragödie verlangt, die eben einen Kampf auf Tod und Leben darstellt. Vielmehr wird bei besonders tragischer Anlage der Handlung der Held durch einen an sich geringfügigen Anstoß die Katastrophe über sich hereinziehen. So bringt Kriemhild durch ein im Zustande höchsten Affektes ihr unbedachtsam entfahrendes Wort die drohende Lawine ins Rollen, die zwei Heldenwelten vernichtet. Gibt es aber Fälle, in denen das Leiden des Helden auch ohne moralische Verschuldung desselben durch die Eigentümlichkeit des Charakters und die zwingende Notwendigkeit der auf den Helden einwirkenden Umstände hinlänglich motiviert erscheint, so kann füglich der Untergang des Helden auch nicht als die Sühne seiner Schuld betrachtet werden, sondern nur als die natürliche Folge der ihn eigentümlich umstrickenden Verhältnisse. Unter dem Banne des tragischen Schuld-

begriffes stehend hat man die tragische Katastrophe von Goethes Egmont aus seinem Charakter ableiten zu müssen gemeint, und da sich nach dieser Seite als Schuld des Helden nur eine „Unterlassungssünde“ ergibt, womit der Theorie nicht genügt wird, so soll Egmont kein wirklich tragischer Charakter, die Katastrophe untragisch, das ganze Drama nicht eine große historische Tragödie, sondern nur ein historisches Charaktergemälde sein. Egmonts tragische Katastrophe fließt aber aus den Verhältnissen, aus den politischen Zuständen des Landes, in welchem die „freche Tyrannei“ die Macht in Händen hat und die Freiheit meuchlings unterdrückt wird. Indem man die Goethesche Dichtung, hierin dem Urteil Schillers blind folgend, als eine Charaktertragödie beurteilt hat, während sie eine Tragödie der Verhältnisse ist, hat man sich auf einen Standpunkt gestellt, von dem aus dem Drama eine gerechte Würdigung nicht hat zuteil werden können. Will man es ferner dem edlen Rüdiger von Bechlaren zur Schuld anrechnen, die eine Sühne verlangt, daß er arglos der Kriemhild den Eid der Treue leistet? Und doch ist es dieser Eid, der ihn in den furchtbar tragischen Konflikt treibt, in welchem er die Mannentreue über Freundestreue stellend den Tod durch die eigene, dem Freunde als Gastgeschenk übergebene Waffe erleidet. Tritt also die tragische Wirkung ein, auch wo der Untergang des Helden nicht den Charakter eines sühnenden Leidens hat, so wird die Sühne als Korrelatbegriff der sogenannten Schuld überhaupt nicht ein zum Wesen der Tragödie erforderliches Moment sein. Und in der Tat ist selbst da, wo die zum Leiden führende Handlung durch eine wirkliche sittliche Verschuldung des Helden motiviert erscheint, der Begriff

einer Strafe und Sühne wenigstens der modernen Tragödie, sofern sie moderner Denkweise Ausdruck gibt und nicht auf romantische Vorstellungen zurückgreift, gänzlich fremd und widersprechend und nur durch künstliche Umdeutung und tendenziöse Verdrehung untergeschoben. Ein sühnendes Leiden, in welchem Schuld und Strafe zufolge des Strafgesetzbuches einander entsprechen, ist überhaupt nicht von erschütternder, aufregender Tragik, sondern befriedigt nur das Gerechtigkeitsgefühl des sicheren Bürgers, der sich des wachen Auges des Gesetzes freut. In dem Begriffe des Tragischen liegt, daß das Leiden weit über das Maß einer gerechterweise zu erteilenden Strafe hinausgeht. Liegt aber nicht in dem Begriff der Strafe das Moment der Gerechtigkeit? Und hebt nicht diese die Tragik auf? Wie will man also ein tragisches Leiden in Einklang setzen mit der christlichen Gottesidee, die nur einen gerechten Gott kennt? In dem Begriff der Strafe liegt aber andererseits der Hinweis auf die Betätigung einer die Strafe vollziehenden Person. Wer ist denn der ungerechte Richter, der dem Helden der Tragödie die über alles Maß hinausgehende Strafe auferlegt? Schiller sagt, die Weltgeschichte ist das Weltgericht; das heißt aber doch wohl, daß die Ungerechtigkeiten, die der einzelne in dem Notzwang des Lebens erleiden muß, in der Gattung begründet sind, und dies ist eben — tragisch. Der einzelne leidet, was jeden einzelnen treffen könnte, und insofern ist jedes tragische Leiden ein stellvertretendes und daher im höchsten Grade — Mitleid und Furcht erregend.

An die Stelle der tragischen Wirkung möchte nun die Theorie von der tragischen Schuld eine Moralwirkung der Tragödie setzen. Hiernach muß der Held, der in ver-

blendetem Sinne gegen Gott und Welt, gegen alle Ordnung und Gesetze der sittlichen Welt ankämpft, untergehen, damit die Verletzung der göttlichen und menschlichen Gesetze gesühnt, die gestörte Harmonie der vernünftigen Weltordnung wieder hergestellt werde und das Sittengesetz den Sieg davontrage. Die Tragödie soll hiernach im Untergange des Bösen das Gute seinen Triumph feiern lassen, und wir sollen vor dem Schicksal zwar zurückbeben, indem wir es den ringenden Helden vernichten sehen, aber wir sollen uns dadurch wieder aufrichten lassen, daß wir an diese Vernichtung den Sieg des verletzten Sittengesetzes, des göttlichen Willens, den Triumph der höheren Idee geknüpft sehen. — Aber welche Mächte sehen wir denn in der Tragödie siegen? Gott, sittliche Weltordnung, Notzwang der Verhältnisse und Begebenheiten, Zufall oder Irrtum, die dämonische Macht der Leidenschaft, verräterische Gewalt, roher Despotismus, religiöse Unduldsamkeit, festgewurzelte Vorurteile — das sind die tragischen Mächte, welche den Helden zu Fall bringen d. h. siegen, damit jener unterliege. Da der tragische Dichter eine zum Leiden führende Handlung darzustellen hat, so kommt für ihn alles auf die Motivierung derselben an. Die moderne Tragödie, die sich nach den Idealen und Normen modernen Denkens und Wissens richten muß, wenn anders sie künstlerisch wirken will, wird ihre Motivierung anders gestalten als die antike Tragödie, denn die Forderungen unserer Vernunft und die Normen unseres Gewissens sind andere als zur Zeit der Griechen. Aristoteles bezeichnet es z. B. noch als tragisch wirksam, wenn eine Statue zufällig umfällt und den sie Betrachtenden erschlägt, sofern

es sich zeige, daß er der Mörder war, den das Standbild des Ermordeten getroffen hat. Wir haben indes schon gesehen, daß die auf persönliches Eingreifen der Gottheit beruhende Strafe als Motivierung des Leidens in der modernen Tragödie ausgeschlossen ist. Daß auch das Schöne, Große und Edle sterben muß, — das ist das erschütternde Thema, wodurch die Tragödie heute auf uns wirkt. Es ist die tragische Ironie, daß aus scheinbar kleinen Ursachen das furchtbarste Weh folgt, daß uns gerade in dem Erhabensten und Edelsten die Nichtigkeit und Beschränktheit des menschlichen Daseins in erschütternder Weise zum Bewußtsein kommen muß; es ist der groteske Witz des Schicksals, daß gerade dasjenige, was Heil und Segen bringen zu sollen schien, zum Verderben ausschlägt. Wir glauben anzuschauen die menschliche Größe, Kraft und Herrlichkeit, und indem sich diese vor uns entfalten, enthüllt sich uns das menschliche Leid. So läßt uns der Dichter des Nibelungenliedes unmittelbar vor dem Meuchelmord, dem Siegfried zum Opfer fällt, noch einmal den ganzen poetischen Zauber des Helden empfinden, alles was an edel menschlicher Empfindung und stolzem Selbstbewußtsein dem in Jugendkraft strahlenden Helden eigentümlich ist. Gerade auf solchen Kontrasten beruht das Tragische. Sofern nur der kausale Zusammenhang auch in dem Doppelseitigen und Zwiespältigen des Lebens uns entgegentritt, entspringt aus dem Kontraste der dadurch in uns erregten Gefühle die tragische Empfindung. Was aber dem Dichter ein bloßes Mittel in der kausalen Verkettung der Handlung ist, das setzt die neuere Ästhetik als Zweck und verkennt damit vollständig das Wesen der Tragödie und das Wesen der Kunst überhaupt. Nicht handelt es sich darum

die über den Helden obsiegende Macht, die sittliche Weltordnung, zu verherrlichen — daß durch Nebenvorstellungen solcher Art die Empfindung gesteigert und veredelt werden kann, wer wollte es leugnen. Die Tragödie wird dann zu einem wahren Gottesdienst, kehrt zu ihrem Ausgangspunkt, der Religion, zurück und führt „zur Empfindung und Anschauung des Ewigen im Vergänglichen, des Göttlichen im Menschlichen, der richtenden und versöhnenden Offenbarung Gottes im Menschenherzen und in der Weltgeschichte“. (O. Pfleiderer.) Die beabsichtigte tragische Wirkung beruht aber immer nur auf der Nachempfindung großen menschlichen Leidens; das Mitleid wird geläutert, wenn das Leid als Folge einer sittlichen Weltordnung sich darstellt, es wird aber nicht aufgehoben. Wir sehen ja nicht nur das Prinzip des ewig Guten und Wahren, die vernünftige Weltordnung siegen, sondern auch die Bosheit und Tyrannei triumphieren. Zweck der Tragödie ist nur die Darstellung eines großen Leidens und die auf der Anschauung desselben beruhende tragische Erschütterung. Was diesem Zwecke dient, kann immer nur ein Mittel sein; selbst die über die Einseitigkeit des Helden triumphierende höhere Idee ist in dem Organismus der Tragödie nur ein Mittel der Motivierung. Aber der Moralwirkung zuliebe, die man von der Tragödie und der Kunst überhaupt verlangen möchte, hat man einige Fälle generalisiert und damit ein Kunstgesetz gewonnen, mit welchem sich wohl trefflich kritisieren läßt, dem es aber an Allgemeingültigkeit gebricht.

Indem die Kunst Ideale schafft, welche das Leben erhöhen, vermag sie sehr wohl auch dem Denken und Handeln die höhere Richtung zu geben. Gleichwohl kann

eine Moralwirkung nicht als Zweck der Kunst angesprochen werden. Die Kunst will nur ästhetisch wirken. In dem ernsten Drama ist die tragische Empfindung dasjenige Moment, welches die ästhetische Vorstellungsweise vermittelt und unsere Phantasie zum Nachschaffen sympathisch anregt. Steigerung des Lebensgefühls durch Objektivierung unseres eigenen Wesens, Tuns und Leidens — das ist die Aufgabe aller Kunst, und nächst der mit elementarer Gewalt unsere sinnliche Natur erregenden Musik wendet keine Kunst zu diesem Zwecke so starke Anregungsmittel an als die tragische. Die Tragödie erschüttert uns durch Nachahmung einer zum Leiden führenden Handlung. Durch Erregung von Mitleid und Furcht versetzt sie uns in eine Stimmung, die unsere Seele völlig ausfüllt und uns bis zur Selbstvergessenheit gleichsam ohne Rest aufgehen läßt in dem dargestellten Abbilde unseres eigenen menschheitlichen Leides und in der Vorstellung der vollen Leidlosigkeit des Todes, worin das dargestellte menschliche Weh ausklingt, alles Wünschen und Fürchten zugleich erlischt. Wie durch das Anschlagen eines Tones alle gleichgestimmten Saiten miterbeben und mittönen, so leiden wir mit dem Helden, der unser Hauptinteresse erregt, und fürchten für ihn. Unser Inneres wandelt sich infolge der durch Mitleid und Erschütterung gesteigerten Sympathie gleichsam in die innere Natur des Helden um, und indem wir uns ganz in seine Seele und seine Lage versetzen, sein Leid und Schicksal lebendig nach- und mitfühlen, werden wir uns selbst in unserer Beschränkung los und dadurch im ästhetischen Sinne frei. (Dramatische Illusion.) Die Tragödie enthebt uns durch die stärksten Anregungsmittel sympathischer Tätigkeit unserem eigenen Dasein,

aber sie führt uns nicht zur Allnatur zurück mittelst der Ekstase, sondern sie läßt unser Bewußtsein in das einer mächtigen Persönlichkeit aufgehen, darin versinken, um es in diesem gleichsam zweiten Gesicht zu erhöhtem Selbstgefühl zu bringen.

Die Person ist somit das befreiende Element der Tragödie wie überhaupt aller Kunst, denn nichts vermag uns so völlig zu beschäftigen und dadurch von dem Drucke des Selbstbewußtseins zu befreien und unser Selbstgefühl emporzurichten als die Objektivierung der eigenen Menschennatur, des allen Menschen Gemeinsamen. Der einzelne Mensch ist in der Kraft seiner persönlichen Betätigung ein Typus der ringenden Menschheit; nur im Individuellen tritt das rein Menschliche, das Allgemeingültige menschlichen Wesens zutage, und eben dieses ist der Gegenstand und Inhalt der Kunst. „Wir wissen von keiner Welt“, sagt Goethe, „als in Bezug auf den Menschen; wir wollen keine Kunst als die ein Abdruck dieses Bezuges ist.“

Die dem dramatischen Gedicht notwendige Einheit besteht in der Einheit der Handlung, daß nämlich alle Elemente derselben zu einem Zwecke zusammenstimmen. Für die Entfaltung derselben ergibt sich die Einteilung in Akte, deren jeder die Handlung zum Ziele weiter führen muß. Der 1. Akt bildet die Einleitung (Exposition), welche über die Voraussetzungen der Handlung, über die Lage der Dinge und die Charaktere orientiert und in die der Situation entsprechende dramatische Stimmung und Spannung versetzt. Die eigentliche Handlung beginnt da, wo der Entschluß zum Spiel oder Gegenspiel gefaßt ist, d. h. „wo in der Seele des Helden ein Gefühl oder Wollen aufsteigt, welches die Veranlassung zu der folgenden Handlung

wird, oder wo das Gegenspiel den Entschluß faßt, durch seine Hebel den Helden in Bewegung zu setzen". (F.)

Die aufsteigende Handlung entwickelt sich dann in bestimmten Stufen der Steigerung (2. Akt) bis zum Höhenpunkte (3. Akt). Dieser bildet die Mitte des Dramas. „Die höchste Bedeutung hat er freilich nur in den Stücken, in denen der Held die aufsteigende Handlung durch seine inneren Prozesse treibt; bei den Dramen, welche durch das Gegenspiel steigen, bezeichnet er die allerdings wichtige Stelle, wo dies Spiel den Haupthelden gefangen und in die Richtung des Falles verlockt hat." (F.)

Nach dem Höhenpunkte, in welchem der Konflikt in seiner ganzen Schärfe hervortritt, folgt die absteigende Handlung. In den Dramen, in denen der Held bis zum Höhenpunkte die Handlung führt, tritt nun der Moment ein, von welchem ab die Tat des Helden auf denselben zurückwirkt und Macht über ihn gewinnt. „Die Außenwelt, welche im Aufsteigen des leidenschaftlichen Kampfes durch den Helden besiegt wurde, erhebt sich im Kampfe über ihn." Der 4. Akt enthält die Peripetie, den unvorhergesehenen und überraschenden, aber in der Anlage der Handlung bereits gegründeten Umschlag der Handlung in das Gegenteil. „Immer stärker und siegreicher wird diese Reaktion, bis sie zuletzt in der Schlußkatastrophe mit unwiderstehlicher Gewalt den Helden unterliegen macht" (5. Akt). (F.)

Während die tragische Empfindung auf dem Kontraste ernster Gefühle beruht, die in uns durch die Darstellung großen menschlichen Leidens, durch das Erhabene der Innenwelt geweckt werden, geht aus dem Kontraste an sich gleichgültiger, stimmungsloser Gefühle und Vor-

stellungen das Komische oder Lächerliche hervor. Da das Komische ebenso wie sein Widerspiel, das Tragische, auf einem ins Bewußtsein fallenden Kontrast der Gefühle oder Vorstellungen beruht, so vermag unter Umständen auch der jähe Sturz des Erhabenen komisch zu wirken, und so ist in der Tat vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt. Man vergegenwärtige sich einen Triumphator, der im feierlichsten Momente stolpert oder niesen muß! Auf der Entdeckung eines Mißverhältnisses zwischen dem Angeschauten und dem Begriff oder dem Bilde in unserem Innern, mit dem wir dasselbe vergleichen, beruht die Anschauungskomik. Man denke an das Lächerliche in den Bewegungen eines Betrunkenen, die mit den dem Menschen sonst eigenen Bewegungen in Widerspruch stehen; man denke an den Häßlichen, der sich für schön hält, an den bramarbasierenden Falstaff, der davonläuft. In das Gebiet der Anschauungskomik fällt ferner die komische Wirkung der Nachahmung, wobei der Kontrast mit dem Originale genügend gewahrt bleiben muß; hierher gehört auch die Karikatur, die, wie Emil Kraepelin in der hier zugrunde gelegten trefflichen Abhandlung: Zur Psychologie des Komischen ausführt, durch pointiertes Hervorheben der charakteristischen Züge zwar die Ähnlichkeit prägnant hervortreten läßt, durch Übertreibung aber zugleich dafür Sorge trägt, daß keine Porträtähnlichkeit entstehe. Ähnlich verhält es sich mit der Parodie und Travestie, ähnlich mit den auf der Bühne so komisch wirkenden Verwechslungen und Verkleidungen. „Auch hier werden zwei Individuen teilweise miteinander verschmolzen, während sie doch in allen übrigen Beziehungen für den Zuschauer auseinanderfallen.“

Während in der Anschauungskomik der sinnliche Anblick unmittelbar den Kontrast zu der Vorstellung bildet, die wir als Norm und Maßstab in unserem Geiste besitzen, beruht das Komische in der Situationskomik, auf dem Mißverhältnis zwischen dem Angestrebten, Gewollten und der zufälligen Fügung der Dinge; das Lächerliche entsteht hier aus dem kontrastierenden Widerspiel menschlicher Absichten und ihrer Durchkreuzung infolge von Mißverständnissen, Verwechslungen, Verkennungen, Intrigen. Endlich können Vorstellungen in einen komischen Kontrast treten durch die bloße Ideenassoziation mittelst der Sprache. Die auf natürlicher Begabung beruhende Gewandtheit des Denkens, den mit der Wirkung des Komischen verbundenen Kontrast in den Dingen und Vorstellungen mit dem Scheine völliger Absichtslosigkeit aufzudecken und gleichsam blitzartig zu erleuchten heißt Witz. Auch der treffende sprachliche Ausdruck, in welchen sich diese Urteilsform kleidet, wird als Witz bezeichnet. (Hier einige Beispiele: „Als Pythagoras seinen berühmten Lehrsatz gefunden hatte, opferte er den Göttern eine Hekatombe; seitdem zittert jeder Ochse, wenn eine neue Wahrheit gefunden wird“ [Kaestner]. Goethes Hand war größer als die Hand Schillers, denn Schillers Handschuh geht nicht über Goethes Faust. Eine Frau wirft ihrem Manne vor, daß er gestern erst heute und heute erst morgen nach Hause komme und daher auch wohl erst einen Tag nach seinem Todestage sterben werde. Die Zahnärzte sind die gründlichsten Leute, denn sie fassen alles an der Wurzel an, passen aber nicht unter die Soldaten, weil sie immer gleich ausreißen. Das langweiligste Ding auf Erden ist der Abgrund, denn er gähnt fortwährend. Eine Hausfrau erhält

das angekündigte Geschenk einer Fruchtschale in Gestalt einer äußeren Hülle einer Orange. Im Wuppertal wird noch ein Stückchen „ägyptischer Finsternis" aufbewahrt und anderswo eine Sprosse der Himmelsleiter, die Jakob im Traum sah. Gutsherr zum Tagelöhner: er wolle ja nur ihr Bestes. Ja, aber wir wollen es nicht hergeben. Rike Lüe Dochters un arme Lue Kalwers kamen bald an 'n Mann. Ik ben de Herr, sä de Mann, do satt he unner den Disch. Weibliche Beamte: Daß wir ihnen das Brot wegnehmen, haben sich die Männer selbst zuzuschreiben — warum heiraten sie uns nicht! Mütterlicher Rat: Nur keine unglückliche Liebe, mein Kind! Das ruiniert furchtbar den Teint. „Häßlichkeit entstellet immer, selbst das schönste Frauenzimmer" [Lichtenberg]. Die Weiber sin mir Luft, aber ohne Luft kann ich nich leben. Eine Beschäftigung muß der Mensch ja schließlich haben, sie darf nur nicht in Arbeit ausarten). Sehr gut nennt Jean Paul den Witz „den verkleideten Priester, der jedes Paar kopuliert". Der scheinbaren Kopulation durch den verkleideten Priester bedarf es, damit bei dem notwendig mißglückenden Versuche einer begrifflichen Vereinigung der disparaten, nur teilweise übereinstimmenden oder sich nähernden Elemente das komische Kontrastgefühl lebendig genug in uns entstehe. Vischer fügt daher dieser Definition noch die Einschränkung hinzu, daß der Witz die Paare am liebsten traue, deren Verbindung die Verwandten nicht dulden wollen.

Der Vergleichungspunkt, in welchem die kontrastierenden, einander scheinbar ganz fremden, völlig ungleichnamigen Vorstellungspole sich nahe kommen, und wie in einem elektrischen Funken vereinigen, heißt Pointe.

„Die spielend gefundene Pointe macht den Witz.“ (Kuno Fischer.) Eine sehr treffende Klassifikation der verschiedenen Formen des Witzes gewinnt Emil Kraepelin, indem er in obiger Abhandlung als Einteilungsprinzip die besondere Art der Verbindungen wählt, durch welche die kontrastierenden Vorstellungen aneinander geknüpft werden. „Das Tertium associationis, das verbindende Zwischenglied, kann entweder eine rein äußerliche oder eine innere, begriffliche, selbstverständlich immer nur bedingte, teilweise Zusammengehörigkeit der Vorstellungen begründen.“ Im ersteren Falle entstehen die Assoziationswitze, bei denen es „sich um das begriffliche Auseinanderfallen zweier assoziativ aneinander geknüpften Vorstellungen, um die mit Prätension hervortretende Forderung der unvollziehbaren innigen Verschmelzung gänzlich verschiedenartiger, nur äußerlich zusammenhängender Elemente handelt.“ Der Klangwitz z. B. beruht auf der Gleichartigkeit der Wortklänge bei Ungleichartigkeit der Vorstellungen. Hierher gehört der „Kalauer“, der, wie Kuno Fischer sagt, unter den Witzen ist, was unter den Reimen die Knittelverse. „Er spielt mit dem Wort nicht als Wort, sondern als Klang und ruft dadurch einen Nebensinn hervor, der mit dem eigentlichen Sinn des Urteils einen überraschend komischen Kontrast bildet.“ Um ihn zu verstehen, braucht man nicht über besonderen Vorstellungsreichtum zu verfügen, aber je wohlfeiler, um so volkstümlicher ist er. Voltaire nennt ihn den Flegel der Konversation. Er ist nur erträglich, wenn er im rechten Moment ganz ungezwungen herauskommt; im allgemeinen ist er das Zeichen eines schlechten Geschmacks und der Liebling des Müßigganges. Als Beispiele mögen hier folgende stehen: Der

verlorene Sohn war ein Irländer. Die Gelehrten sind meist Unterleibnizianer. Welche Tracht kleidet am besten? Die Eintracht. Welche Ringe sind nicht rund? Die Heringe. Reich an Klangwitzen ist bekanntlich Schillers Kapuzinerpredigt und ihr Vorbild, die Dichtungen Fischarts. Im Wortspiel oder Bonmot treffen verschiedene Vorstellungen in einem Worte unmittelbar zusammen. Infolge des Bedeutungswechsels der Wörter entsteht ein Doppelsinnwitz. Derselbe schließt den komischen Kontrast zweier verschiedener Deutungen in sich. (Friedrich Wilhelm IV. zu einem wohlbeleibten Bürgermeister, der ihn an einem kalten Wintertage in Frack und weißer Weste mit allzu langer Rede begrüßt: Mein Lieber, erkälten Sie sich Ihren Montblanc nicht! Das lustigste Handwerk treibt der Kutscher; er ist immer obenauf. Die Musik ist die leichteste Kunst; man lernt sie spielend. Aller Anfang ist schwer, sagte der junge Dieb, da stahl er einen Amboß. Alles mit Maßen, sagte der Schneider, da schlug er seine Frau mit der Elle. Das ist nur ein Übergang, sagte der Fuchs, da zog man ihm das Fell über die Ohren. Ich muß der Sache auf den Grund kommen, sagte der Sterngucker, da fiel er in den Brunnen.) Auch die Ironie enthält einen Doppelsinn, aber in versteckterer Form. Sie spricht das Gegenteil von dem aus, was sie wirklich sagen und verstanden wissen will. Durch die Betonung sorgt sie dafür, daß sie verstanden wird. Sie wird sarkastisch und wie die Satire zur Waffe, insofern sie die Person absichtsvoll zu treffen sucht und „die Pointe gegenüber den Mängeln und Gebrechen zum Pfeile, zur durchbohrenden Spitze sich entwickelt“ (Kuno Fischer).

Besteht das Band zwischen den kontrastierenden Vorstellungen in einer tieferen, logischen Beziehung, so entstehen (nach Kraepelin) die Apperzeptionswitze, Gedankenwitze. Das witzige Urteil faßt eine Kombination von Vorstellungen in sich, die in Wirklichkeit einen absoluten inneren Widerspruch bedeutet. Der Widerspruch wird erreicht entweder durch die witzige Verknüpfung logisch einander ausschließender Vorstellungen (z. B. wir wollen Preßfreiheit und Zensur) oder durch die Trennung unabweislich zueinander gehöriger Vorstellungen (z. B. Messer ohne Heft und Klinge, Gewehr ohne Schaft und Lauf; Alexander der Große wurde in Abwesenheit seiner Eltern geboren). Sodann bildet die Zusammenstellung unvereinbarer Gegensätze unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte auch für den witzigen Schluß die Grundlage der komischen Wirkung. Der witzige Schluß stellt zwischen den kontrastierenden Vorstellungen entweder eine logische Unterordnung her (z. B. Lichtenbergs „Doppelter Kinderlöffel für Zwillinge", „zweischläfriger Kirchenstuhl", „Futteral für die scharfe Zunge") oder er fingiert ein unmögliches Kausalverhältnis (z. B. ihm ist vor Schreck die Perücke grau geworden; Münchhausen zieht sich an seinem Zopf aus dem Sumpf). Hierher gehört auch die durch Übertreibung komisch wirkende Hyperbel. (Die Nase stand ihm wie ein Schlagbaum im Gesicht. Er ist voll wie ein Dudelsack. Er sieht eine Turmspitze für einen Zahnstocher an. He is so dicke as en Swin. Er klagte, sein Magen sei ihm so leer wie die Welt vor ihrer Erschaffung. „Ihr Gesicht glich einem Kodex palimpsestus, wo unter der neuschwarzen Mönchsschrift eines Kirchenvatertextes die halberloschenen Verse eines altgriechischen Liebesdichters

hervorlauschten“ [Heine]. Er hatte eine so krumme Nase, daß er nicht sterben konnte, weil ihm sein Geist, wenn er ihn aufgeben wollte, immer wieder in die Nase hereinfuhr.) In allen diesen Formen des Komischen: der Anschauungskomik, der Situationskomik und dem Witzig-Komischen ist das Wesentliche der ins Bewußtsein fallende (intellektuelle) Kontrast. Ohne ein Gefühl des Kontrastes ist die erheiternde Wirkung, d. h. das Komische unmöglich. Dieses aber bildet das Mittel, wodurch das Lustspiel unsere Teilnahme fesselt.

Wie sich aus den bei der Dionysischen Festlichkeit von Winzern begangenen Most- und Hefenspielen, aus den hierbei mit ausgelassenster Lust und unbefangenster Frechheit vorgetragenen Liedern die griechische Komödie entwickelte, so ging aus der phantastischen Komik der mittelalterlichen Fastnachtsspiele das moderne Lustspiel hervor.

Ganz besonders vom Lustspiele gilt, was Aristoteles von der Poesie überhaupt sagt, daß sie das allen Menschen Gemeinsame darstelle. Denn dieses besteht ja weit weniger in edler Größe und heroischen Eigenschaften als in kleinen Schwächen und Verkehrtheiten, Verirrungen und Torheiten, durch welche die menschliche Natur mit der Wirklichkeit in beständige Kollision gerät. Die an sich harmlosen Verwicklungen, wie sie sich in dem von Widersprüchen und Ungereimtheiten bewegten, von Willkür und Zufall beherrschten, von sozialen Verbildungen erfüllten Alltagsleben zu erkennen geben, sind es, die das Lustspiel verwertet und zur Anschauung bringt. Die handelnden Personen erlangen unsere Teilnahme, indem sie in ihrem individuellen Sein und Tun Züge von typischer Lebenswahrheit offenbaren, in denen jeder auch eine schwache Seite seines

eigenen Wesens erkennt. Sie verkörpern uns die Torheiten der Welt mit ihren kleinen und nichtigen Zwecken, die mit dem Anscheine großen Ernstes und mit umfassenden Anstalten verfolgt werden und in diesem den handelnden Personen selbst oft gar nicht bewußten, dem Zuschauer aber deutlich entgegentretenden Mangel an Übereinstimmung aller Verhältnisse liegt eben das Komische oder Lächerliche. Der Kontrast, welcher in diesem nichtigen, aber scheinbar wichtigen Treiben liegt, erzeugt die lächerliche, komische Situation, und die sittliche Idee, der Ernst, offenbart sich in der Auflösung dieses Treibens in seine Nichtigkeit und Wesenlosigkeit. Durch eine solche Vermischung der edlen und ungereimten Seiten der menschlichen Natur kommt die Komödie, wie Lessing sagt, ihrem Original, dem Leben, am nächsten und indem so die Welt zugleich mit ihren erhabenen und niedrigen, sittlich-ernsten und harmlos-heiteren Elementen, nach ihren Höhen und Tiefen in frischer, freier, unverhohlener Weise gezeigt wird, wie sie ist, erhält das Lustspiel seine humoristische Färbung. Denn der Humor ist der Stimmungsgehalt und Stimmungsausdruck eines tiefen, unverdorbenen, kerngesunden Gemüts, welches die Widersprüche des Lebens wohl kennt und voll empfindet, jedoch als notwendige und unentrinnbare Tatsache ohne Verbitterung und Empfindlichkeit hinnimmt und zufriedenen und versöhnlichen Sinnes mit tränengetränktem Lächeln betrachtet, weil es sich über die Mängel alles Natürlichen erhaben fühlt und aus dem reinen Spiegel der eigenen Seele ein harmonisch ergänztes Weltbild heraufzuholen und in liebevollem, welterlösendem Drange zur Freude aller in kräftiger Formensprache darzustellen vermag. Sehr treffend sagt daher Lazarus:

„Gegen die Sonne des Humors können allezeit nur die Adler des Geistes fliegen“, und Vischer nennt den Humor einen Metaphysiker.

Das Lustspiel will uns somit durch das Lächerliche erheitern, welches, wie Aristoteles sagt, zwar immer ein Fehler und Übelstand ist, aber ein solcher, der mit keinem Schmerz oder gar mit dem Untergange der Person, welche ihn an sich hat, verbunden ist. Diese Eigentümlichkeit des Lächerlichen erläutert Lessing an der Gestalt des Thersites bei Homer. „So wenig Thersites durch die bloße Häßlichkeit lächerlich wird, ebensowenig würde er es ohne dieselbe sein. Die Häßlichkeit, die Übereinstimmung dieser Häßlichkeit mit seinem Charakter, der Widerspruch, den beide mit der Idee machen, die er von seiner eigenen Wichtigkeit hegt, die unschädliche, ihn allein demütigende Wirkung seines boshaften Geschwätzes: alles muß zusammen zu diesem Zwecke wirken. Der letztere Umstand ist das Unschädliche, welches Aristoteles unumgänglich zu dem Lächerlichen verlangt.“

Wie Odysseus den Thersites züchtigt, so geißelt der Lustspieldichter die menschlichen Schwächen, und die Lacher hat er wie Odysseus auf seiner Seite. Aus den kleinen, mit Witz und Scherz gewürzten Verwicklungen stellt sich am Schluß die Harmonie des Daseins wieder her.

Im Gegensatze zu dem Ernst des Lebens ist alle Kunst heiter und für uns mit höchstem Genuß verbunden, weil wir in der ästhetischen Betrachtungsweise, in dem Versenktsein in die bloße Anschauung, von der Wahrnehmung des eigenen Zustandes und seiner Beschränkung abgelenkt werden und uns eines ungedrückten Selbstgefühls erfreuen. Denn wie derjenige am gesundesten ist, der

seinen Körper am wenigsten fühlt, so besteht auch die geistige Gesundheit, die Heiterkeit und Reinheit des Gemüts in einem Zustande, in welchem das Selbstgefühl und das Selbstvergessen im Gleichgewicht sind und jenes aus diesem wie der Körper aus dem Schlaf sich stetig erfrischt und wiederherstellt. Andererseits beruht ja das Peinigende und Unerträgliche des bösen Gewissens auf dem steten Wahrnehmen des eigenen Innern, wie auch die Trostlosigkeit der Langweile aus der Wahrnehmung der starrenden Leere des eigenen Bewußtseins hervorgeht.

Beschäftigung ist daher für den Menschen wie der Schlaf „ein Bad der sauren Lebensmüh"; und ein solches Bad der Gesundung und Erfrischung gewährt uns die Kunst.

Natur! Wahrheit! Leben! ist die Losung aller echten Kunst. Die Wahrheit ist der Maßstab, mit dem wir Kunstwerke zu messen haben. Aber es ist nicht die Wahrheit des photographischen Apparats, sondern die von dem Künstler geschaute und gestaltete innere Wahrheit. Die Beseelung des Stoffes durch den Künstler gibt erst dem Kunstwerk das Gepräge. Gegenstand der Kunst ist alles, was ein Ideal zuläßt. Auch die vegetabile und leblose Natur läßt ein Ideal zu. Das Ideal ist eben das Charakteristische, die von allem Unwesentlichen befreite Form, der Typus, die Verkörperung der Idee. Somit ist auch das Häßliche nicht von der Kunst ausgeschlossen. Aber es ist nicht alles, was wahr ist, bedeutend genug, unsere Teilnahme zu erwecken. Es muß ein bleibend Wertvolles sein, was durch die Kunst Dauer erhält, es muß ästhetisch wirken, d. h. durch sinnenfällige Symbolik Geist und Gemüt des Beschauers wirklich ansprechen und zu sich erheben.

VI. Kapitel.

Die Wissenschaft.

„Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten."

„Es ist das höchste Glück des Menschen das Erforschbare erforscht zu haben und das Unerforschte in Ehrfurcht zu verehren."

Goethe.

Während die Kunst auf der schöpferischen Gestaltungskraft der Phantasie beruht, geht die Wissenschaft aus der sichtenden und ordnenden Tätigkeit des Verstandes hervor. Die Kunst ist die Form, in welcher der Mensch sein Leben zu verschönen sucht; die Wissenschaft ist die Form, in welcher das menschliche Denken die Wahrheit zu erfassen strebt. Die schöne Formensprache der Kunst dient dem Ausdruck erhabener Ideen, sie schafft Ideale, welche das Leben erhöhen, den Menschen begeistern, seine Empfindungen verfeinern und veredeln, seinem Denken und Handeln die höhere Richtung geben; die Sprache der Wissenschaft ist die Sprache des messenden und wägenden Kalkül, die Sprache klarer Begriffe und logischer Konsequenz; die Wissenschaft erzeugt richtige Vorstellungen, welche das Leben von dem Drucke finsterer Mächte von den Banden der Natürlichkeit und Unkultur befreien. Sie erhellt den Kopf, bereichert das Wissen; jene erwärmt das Herz, bereichert das Gemüt. Das Objekt der Kunst hat idealen Charakter, es ist die Welt des schönen Scheins; der Wissenschaft dagegen ist ihr Stoff durch die Erfahrung

objektiv gegeben; ihr Gebiet ist unbegrenzt, während die Kunst in ihren einzelnen Schöpfungen als eine mit fest umschriebenen Grenzen sich abschließende Einheit erscheint und in der Anschauung eines Ganzen den Sinn ergötzt und erweitert. Sie stellt nur eine besondere Seite des Lebens dar, die Wissenschaft erhebt sich über das Einzelne und Besondere zur Betrachtung des Gesetzmäßigen. Die Kunst ist in gewissem Sinne, wie Schopenhauer sagt, die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes; die Wissenschaft kennt, wenigstens heute, kein anderes Forschungsprinzip, als das Gesetz der Kausalität. Die Wahrheit um ihrer selbst willen zu erforschen ist zwar eine Aufgabe, die auch der Wissenschaft den idealen Charakter verleiht und die Würde der Menschheit erhöht. Wissen zu schaffen um des Wissens willen ist aber doch nicht der alleinige Zweck der Wissenschaft. Indem diese die Wirkungsweisen der Naturkräfte erforscht, verfolgt sie zugleich den praktischen Zweck, die Natur zu beherrschen, und indem sie die Naturkräfte den Bedürfnissen des Lebens dienstbar macht, trägt sie dazu bei, unseren Kulturzustand zu verbessern, unsere Lebensgenüsse zu veredeln, das menschliche Glück zu erhöhen. Und doch wie wenig vermag der Mensch über die Naturgewalten. „Ungebeten und ungewarnt nimmt uns Natur in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arm entfallen.“ „Uns hebt die Welle, Verschlingt die Welle, Und wir versinken.“ Die Erde schwankt und bebt, und alles Glück ist ausgelebt. „Die ewige Beglaubigung der Menschheit sind ja Tränen.“ Die ewige Beglaubigung der Unwissenheit aber ist der Aberglaube und der Fetischdienst; in diesem wird das

arme unwissende Volk gewisser Länder noch heutzutage wie im frühesten Heidentume festgehalten, wo man des Volkes Not benutzt, die Macht des Fetisch zu erhöhen.

Bevor die Wissenschaft ihre Aufgabe darin fand, die Tatsachen des Natur- und Geisteslebens nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Bedingung und Erfolg zu begreifen, d. h. in einen objektiven Zusammenhang zu bringen, hat sie sich lange Zeit auf logische Stoffordnung (Klassifikation) beschränkt; der erklärenden Wissenschaft ging die beschreibende vorauf; diese bildet in der Tat auch die notwendige Voraussetzung jener. Denn um in dem Vereinzelten den kausalen Zusammenhang zu erkennen, um die Tatsachen unter allgemeine Gesetze zu bringen und zur Theorie zusammenzufassen, ist es nötig, die Erscheinungen, das Material, erst möglichst vollständig durch Beobachtung und Experiment zu sammeln und jedes einzelne in seinen allgemeinen Eigenschaften zu erkennen und methodisch festzustellen.

Eine solche Vorstellung, welche das Wie der Dinge durch Induktion klar und deutlich erfaßt, ist der wissenschaftliche Begriff. Derselbe vergegenwärtigt die übereinstimmenden Merkmale gleichartiger Dinge. Man gewinnt ihn durch Abstraktion, d. h. durch Beachtung der den Einzelobjekten gemeinsamen, zur Wiedererkennung (Rekognition) notwendigen (integrierenden) Merkmale und durch Absehen von den ungleichartigen Merkmalen.

Als Zeichen der Begriffe dienen im allgemeinen die Worte. Den Vorstellungsinhalt eines Wortes bestimmen heißt definieren. Definitionen sind analytische oder Erläuterungs-Urteile. Was ursprünglich auf Grund der Erfahrung, durch Beobachtung oder Experiment, in der Form

von synthetischen oder Erweiterungs-Urteilen in den Begriff des Subjekts als Merkmal aufgenommen ist, läßt sich eben, wie natürlich, durch bloße Zergliederung (Analyse) desselben wieder herausziehen und in der Form eines analytischen Urteils oder in der Form eines Schlusses verdeutlichen und zu bewußter Erkenntnis bringen. Der Fortschritt der Wissenschaften besteht gerade in der fortschreitenden Umwandlung synthetischer Urteile in analytische. Je mehr unser Wissen über einen Gegenstand sich erweitert, um so mehr werden die Merkmale mit ihm verschmolzen und als ihm wesentlich inhärierende erkannt. Für den Physiker ist somit die Schwere ebenso ein wesentliches, unerläßliches Merkmal des Begriffes „Körper“ geworden, als es die Ausdehnung für den Mathematiker ist.

Auf der begrifflichen Erfassung der Dinge beruht die Klassifikation derselben, mit welcher das wissenschaftliche Erkennen beginnt, da der Mensch durch sie zuvörderst Ordnung und inneren Zusammenhang in die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Erscheinungen bringt. Diese Begriffsformen der Weltauffassung gliedern sich in einem Begriffssystem, in welchem sich die niederen Begriffe zu den höheren zusammenfassen und endlich dem Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes entsprechend in einem höchsten und letzten Begriffe gipfeln.

So mannigfach nun die Gruppen von Tatsachen sind, welche einen geschlossenen Kreis bilden und für die Forschung eine Arbeitsteilung nötig machen, so viele Spezialwissenschaften gibt es. Gleichwohl sind diese alle nur Glieder einer allgemeinen Wissenschaft, welche, auf dem gleichen Boden der Erfahrung stehend, in der Feststellung des höchsten und letztmöglichen Begriffs den Einheits- und

14*

Quellpunkt bildet, in den jene einmünden und aus welchem sie Leben empfangen.

Diese Wissenschaft, zu der die besonderen Wissenschaften hinstreben als zu ihrer Einigung und Vollendung, die Wissenschaft, welche sich als Keim und Blüte einer einheitlichen Weltauffassung darstellt, ist die Philosophie. Sie enthält die höchste Einheit alles Wissens, die Einheit sowohl der empirisch gegebenen Objekte als auch der auf diese gerichteten Einzelwissenschaften. Sie ist das geistige Band, welches die Spezialfächer zu einem lebendigen und organischen Ganzen zusammenfaßt, denn Wissenschaft ist nicht möglich ohne ein Streben nach allgemeinen Wahrheiten, ohne den philosophischen Trieb nach einheitlicher Erkenntnis des großen Zusammenhangs der Dinge.

„Jedoch unsere Weltauffassung ist nie eine rein logische gewesen. Wir ordnen vielmehr alle Anschauungsobjekte, die psychischen zumeist, zugleich nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Diese aber bilden wir zu einer eigenartigen Reihenform um, sofern wir sie als eine kausale denken. Unter dieser Voraussetzung, deren psychologischer Ursprung und deren erkenntnis-theoretische Bedeutung hier gänzlich unerörtert bleiben kann, bilden wir Gattungsbegriffe für konstant verbundene Vorgänge. Diese Gattungsbegriffe aber nennen wir Kausalgesetze. Sie bilden in diesen Reihen das einzige Konstante; die Objekte dagegen, in denen sie sich äußern, werden als kontinuierlich veränderlich, als Vorgänge gedacht. Jede gesetzmäßige Reihenfolge endlich von Vorgängen, die in wechselseitigem Kausalzusammenhange stehen, nennen wir eine Entwicklung. Aus der logischen Ordnung von Objekten wird somit eine

kausale Ordnung von Vorgängen. Der Prozeß der Wissenschaftsbildung besteht demnach im allgemeinen darin, daß wir die logische Ordnung der Anschauungstatsachen neben- resp. über- und untereinander umformen in eine Entwicklung derselben auseinander ... Ein Kausalnexus ist nur möglich, wenn ungleichartige Elemente gegeben sind; denn Ursache und Wirkung können nicht schlechthin identische Begriffe sein."[1]) Diejenigen Elemente, die sich als absolut gleichartige darstellen, wie die Elemente der Zahlen, des Raumes und der Zeit, lassen dagegen nur eine logische Ordnung zu.

Von den qualitativ ungleichartigen Elementen sind nun diejenigen Entwicklungsreihen, die sich zufolge der logischen Klassifikation durch den bloßen Gegensatz, in dem sie auftreten, als selbständige ergeben, die Reihenformen der psychischen und mechanischen Vorgänge, des Belebten und Unbelebten, Bewußten und Unbewußten, Denken und Sein, Geist und Natur. Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie und Moral sind die Grundwissenschaften, welche alle möglichen Ordnungen des Natur- und Geisteslebens in sich begreifen und somit das ganze intellektuelle Erkenntnisgebiet erschöpfen. Den Unterschied zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften hebt Galilei, der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, insbesondere der modernen Physik, in folgenden denkwürdigen Worten hervor: „Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen jenen doktrinären, bloß wahrscheinlichen Dis-

[1]) B. Erdmann, Die Gliederung der Wissenschaften, Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, II, 79f.

ziplinen, in denen Rhetorik und Überredungskunst am Platze sein mögen, und den exakten, völlig genauen und sicheren Wissenschaften, deren Lehrsätze dem Beweise zugänglich sind und worüber man die Meinungen nicht nach Belieben oder auf Befehl ändern kann. Denn es steht nicht in der Macht irgend eines Menschen oder einer menschlichen Institution, zu bewirken, daß sie wahr oder falsch werden oder anders, als sie von Natur und de facto sind.“ „Es gibt nur eine Weise, die Natur irgend welcher Dinge zu erkennen“, so lesen wir bei Spinoza, „nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Denn die Natur ist immer dieselbe und ihre Kraft und Macht zu wirken überall eine und dieselbe, d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, denen gemäß alle Dinge geschehen und aus den einen Formen in die anderen verwandelt werden, sind überall und immer die nämlichen.“ „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges (in rerum natura nullum datur contingens); alles vielmehr ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu sein und zu wirken.“ Das Prinzip von der Erhaltung der Kraft oder Energie, dieses Grundgesetz der heutigen Physik, hat Julius Robert Mayer, damals einfacher Arzt in Heilbronn, als erster klar erkannt und in seiner Abhandlung „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur“, die 1842 in Liebigs Annalen, Band 42 erschien. ausgesprochen und durch die Berechnung des mechanischen Wärmeäquivalents bestätigt. Der Satz von der Unzerstörlichkeit der Kraft trat so dem Gesetze von der Erhaltung der Materie an die Seite, welches Lavoisier durch Einführung der Wage in die Chemie und durch seine für die Chemie grundlegenden Versuche über die Zusammen-

setzung der Luft bestätigt hatte. Schon Anaxagoras, vielleicht der einflußreichste Philosoph der vorsokratischen Zeit, hatte das Gesetz von der Erhaltung der Materie geahnt und in dem Satz ausgesprochen: „In allen Dingen sind viele Grundstoffe enthalten, aber die Gesamtheit derselben kann sich weder vermindern noch vermehren (denn mehr als alles kann es unmöglich geben), sondern die Gesamtheit bleibt stets die gleiche.“ „Daß nichts aus nichts entstehe und nichts in nichts vergehe, daß nichts geschieht von Ungefähr, sondern alles aus einem Grunde und durch Notwendigkeit“, lehrte schon Demokrit. Julius Robert Mayer erkannte, daß Ursache und Wirkung wie in der Chemie, so auch in der Physik nichts weiter als verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Objektes sind und dieses als Bewegung, Wärme, Elektrizität, chemische Differenz oder potenzielle Energie auftreten kann. Diese Erkenntnis enthält die Grundlage für eine völlige Neugestaltung der Physik, wie Lavoisiers Versuch (1774) über die Zusammensetzung der Luft und die richtige Erkenntnis über das Wesen der Verbrennung den Beginn der modernen Wissenschaft der Chemie bezeichnet.

„Eine Kraft ist nicht weniger unzerstörlich als eine Substanz“, „die Wärme, die Bewegung (d. h. die sogenannte lebendige Kraft oder mechanische Arbeit), sowie das Licht und die Elektrizität sind verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben unzerstörlichen, meßbaren Objektes, so daß z. B. Bewegung in Wärme und diese wieder in jene sich verwandeln läßt, wobei in jedem Falle die ins Spiel gesetzte quantitas vis konstant bleibt.“

Diese Sätze Mayers sind das physikalische Gegenstück zu dem Satz, daß bei einem chemischen Prozeß das Gewicht der an dem Prozeß beteiligten Stoffe nach wie vor gleich bleibt, d. h. daß keine Materie verloren geht. So lesen wir bei Mayer:

„Was die Chemie in Beziehung auf Materie, das hat die Physik in Beziehung auf Kraft zu leisten. Die Kraft in ihren verschiedenen Formen kennen zu lernen, die Bedingungen ihrer Metamorphosen zu erforschen, dies ist die einzige Aufgabe der Physik. Es gibt in Wahrheit nur eine einzige Kraft. In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur; dort und hier kein Vorgang ohne Formänderung der Kraft (Energie)."

„Die Chemie lehrt uns, daß einer Materie als Ursache eine Materie als Wirkung zukomme; aber mit dem gleichen Rechte kann man auch sagen, daß einer Kraft als Ursache eine Kraft als Wirkung entspreche. Kurz, ist die Ursache eine Materie, so ist auch die Wirkung eine solche; ist die Ursache eine Kraft, so ist auch die Wirkung eine Kraft."

Aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft folgerte Mayer den Zusammenhang zwischen Bewegung und Wärme.

„Jede Bewegung ist eine unzerstörbare Kraft, die sich weder aus nichts erzeugen, noch auch sich vernichten läßt, die aber in den verschiedensten Formen auftreten und welche die verschiedensten Gestalten annehmen kann."

„Wir sehen in unzähligen Fällen eine Bewegung aufhören, ohne daß sie eine andere Bewegung oder eine Gewichtserhebung hervorgebracht hätte; eine einmal gegebene Kraft kann aber nicht zu Null werden, sondern nur in eine andere Form übergehen und es fragt sich somit, welche weitere Form die Kraft, die wir als Fallkraft und Bewegung kennen gelernt, anzunehmen fähig sei? Nur die Erfahrung kann uns darüber Aufschluß geben."

Um Wärme werden zu können, muß die Bewegung aufhören. Für die verschwindende Bewegung kann keine andere Wirkung gefunden werden als die Wärme und für die entstandene Wärme keine andere Ursache als die aufhörende Bewegung. Die Bewegung ist eine Kraft und Kraft ist nichts als eine meßbare Größe von Arbeitsleistung.

„Was Kraft, was Wärme ist, brauchen wir nicht zu wissen, — aber das müssen wir wissen, wie man die Kraft oder Arbeit nach unveränderlichen Einheiten zählt und daß und welche unveränderliche Größenbeziehung zwischen dem Meter-Kilogramm und der Wärmeeinheit stattfindet. Dieses Wissen ist es, welches die Grundlage einer neuen Wissenschaft bildet und welches eine Neugestaltung der Naturwissenschaften hervorruft."

Die Erwärmung von einem Gewichtsteil Wasser um 1° Celsius entspricht der Erhebung von einem gleichen Gewichtsteil auf 1200 Fuß Höhe. Diese Zahl ist das mechanische Äquivalent der Wärme. Eine bestimmte Menge von Wärme muß verbraucht werden, um eine bestimmte Arbeitsleistung zu gewinnen und umgekehrt entspricht einem bestimmten Maße von Arbeit ein bestimmter Wärmegewinn.

„Bewegung, Wärme, Elektrizität sind Erscheinungen, welche auf eine Kraft zurückgeführt werden können, einander messen und nach bestimmten Gesetzen ineinander übergehen. Bewegung geht in Wärme über dadurch, daß sie durch eine entgegengesetzte Bewegung oder durch einen festen Punkt neutralisiert wird, die entstandene Wärme ist der verschwundenen Bewegung proportional. Die Wärme andererseits geht in Bewegung dadurch über, daß sie die Körper ausdehnt. Was in einem Augenblick Wärme ist, ist im nächsten Bewegung — und dasselbe gilt auch umgekehrt.“

„Die Sonne ist die beständig sich spannende Feder, die das Getriebe in unserer Atmosphäre bewirkt.“ (1845.)

„Das Sonnenlicht ist das primum movens, das ursprünglich Bewegende, ohne welches unsere schöne Erde nur ein toter, starrer, farbloser Eisklumpen wäre; keine Bewegung würde auf derselben stattfinden und am allerwenigsten könnten lebende Wesen auf der Erdoberfläche gedacht werden.

So auch die ganze Wärmemenge, welche von den Steinkohlenlagern repräsentiert wird, ist aufgespeicherte Himmelskraft, ist Sonnenlicht, welches vor Hunderttausenden von Jahren auf die Erdoberfläche gefallen, nach und nach von einer überaus üppigen Vegetation festgehalten wurde und nun zu unserer und unserer Kinder Nutznießung niedergelegt ist.“

„Ursache und Wirkung“, sagt Alois Riehl, „erscheinen in der Auffassung Rob. Mayers durch den Substanzbegriff zur Einheit verbunden. Im Kausalgesetz ist das Substanzgesetz enthalten; die Identität der Größe ist das Band der ursächlichen Verknüpfung. Humes Problem ist erst damit gelöst. Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von

zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet." Julius Robert Mayer kennzeichnet die Aufgaben der theoretischen Naturwissenschaft also:

„Die wichtigste, um nicht zu sagen einzige Regel für die echte Naturforschung ist die: eingedenk zu bleiben, daß es unsere Aufgabe ist, die Erscheinungen kennen zu lernen, bevor wir nach Erklärungen suchen oder nach höheren Ursachen fragen mögen. Ist einmal eine Tatsache nach allen ihren Seiten hin bekannt, so ist sie eben damit erklärt und die Aufgabe der Wissenschaft ist beendigt."

„Die echte Wissenschaft begnügt sich mit positiver Erkenntnis und überläßt es willig dem Poeten und Naturphilosophen, die Auflösung ewiger Rätsel mit Hilfe der Phantasie zu versuchen."

„In unzähligen Fällen gehen die Umwandlungen der Materien und der Kräfte auf anorganischen und organischen Wegen vor unseren Augen vor, und doch enthält jeder dieser Prozesse ein für das menschliche Erkenntnisvermögen undurchdringliches Mysterium. Die scharfe Bezeichnung der natürlichen Grenzen menschlicher Forschung ist für die Wissenschaft eine Aufgabe von praktischem Werte, während die Versuche in die Tiefen der Weltordnung durch Hypothesen einzudringen, ein Seitenstück bilden zu dem Streben des Adepten."

Von den Geisteswissenschaften in engerem Sinne, in welchem sie zu den Naturwissenschaften in einem konträren Gegensatz stehen, „sprechen die einen ein Wirkliches aus, das in der Wahrnehmung gegeben ist; sie enthalten den historischen Bestandteil der Erkenntnis. Die anderen entwickeln das gleichförmige Verhalten von Teilinhalten dieser Wirklichkeit, welche durch Abstraktion ausgesondert sind: sie bilden den theoretischen Bestandteil derselben. Die letzten drücken Werturteile aus und schreiben Regeln vor: in ihnen ist der praktische Bestandteil der Geisteswissenschaften befaßt. Tatsachen, Theoreme, Werturteile und Regeln: aus diesen drei Klassen von Sätzen bestehen die Geisteswissenschaften". (W. Dilthey.)

Mannigfach sind die Versuche, den Dualismus von Natur und Geist in einen Monismus aufzulösen, und dieses Problem bildet recht eigentlich die Kardinalfrage der philosophischen Forschung. Der gegenwärtige naturwissenschaftliche Monismus sucht alle Erscheinungsformen als eben so viele Spezialfälle einer einzigen allgemeinen Tatsache zu begreifen und zwar will er dieselben nur insoweit für erforschbar ansehen, als sie auf gesetzmäßige Bewegungsvorgänge zurückgeführt werden können. Er fordert daher auch eine Ableitung der psychischen Vorgänge aus den mechanischen. Für den Materialismus sind die Atome, Moleküle, Stoff und Kraft, Gravitation und wie sonst die durch bloße Abstraktion gewonnenen Begriffe heißen mögen, Wirklichkeiten, reale Kräfte, auf deren mechanische Wirkungen alle Vorgänge in der Natur zurückzuführen seien. Der naive Realismus meint, daß dem erkennenden Geiste eine objektiv-wirkliche Welt gegenüberstehe, die durch die Sinne erfaßt werde. Die Sinnlichkeit geht aber nicht auf die Dinge an sich, sagt Kant, sondern nur auf die Art, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit die Dinge erscheinen. Die durch die Sinne dem Bewußtsein übermittelte Wahrnehmung kann in der Tat mit jenem Objekt, von dem die Wirkung ausgeht, nicht übereinstimmen. Licht und Ton sind ihrer physikalischen Entstehung nach einander gleichwertig, sie sind Ätherschwingungen von bestimmter Schwingungszahl; die wahrgenommenen Unterschiede beruhen auf der Verschiedenheit der spezifisch empfindenden Sinnesnerven. Dem Idealismus ist daher die Welt nur erforschbar, insoweit sie Inhalt unseres Bewußtseins ist, denn nur soweit besteht für uns ihre Wirklichkeit. Das Gesetz der Kausalität führt nicht

über die Erfahrungswelt hinaus, daher kommt der Wissenschaft hinsichtlich der Frage nach dem Übersinnlichen nur der Standpunkt des Agnostizismus zu. Die Erkenntnis der Grenzen unseres Wissens, die das ewig Unbegreifliche, Göttliche, worin wir leben, weben und sind, wohl in ahnendem Herzen fühlen läßt, aber nicht in die unzulänglichen Begriffe unseres Denkens zu zerlegen strebt, diese Erkenntnis fordert zur Demut und zu wahrer Bescheidung auf.

Innerhalb der empirischen Welt gewährt das Gesetz der Kausalität die einzige Möglichkeit zusammenhängender Naturerklärung. Induktion, Analogie, auf Tatsachen gegründete und beständig durch Beobachtung und Experiment auf ihre Richtigkeit geprüfte Hypothesen — das sind die Mittel, die Erscheinungen untereinander zu verbinden, ihre Gesetze zu entdecken und wahre Erkenntnisse zu gewinnen. Oft ist dieser Zusammenhang durch so mannigfache Umstände verhüllt, daß es eines großen Scharfsinnes bedarf, um ihn herauszufinden und zu dem Gesetz aufzusteigen, aber gerade darin offenbart sich das wahre wissenschaftliche Genie.

Die Spezialwissenschaften, welche die Grenzgebiete der psychischen und mechanischen Vorgänge bearbeiten und daher auch ein vermittelndes Glied zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie (im engeren Sinne) bilden, sind die Psychologie und die Physiologie. Der Nervenprozeß als mechanischer Vorgang ist eines der Objekte der Physiologie, als gleichzeitig mechanischer und psychischer Vorgang bildet er das Objekt der Psychologie. Das psychische Leben besteht aus einer Reihe von Bewußtseinszuständen, welche an physische Zustände, nämlich an physio-

logische Vorgänge im Gehirn geknüpft sind und welche mit der sinnlichen Empfindung beginnen und mit einem freitätigen Verhalten gegen die Dinge, mit einem zweckbewußten Wollen aufhören.

Das einfachste und niederste Formelement, die organische Einheit aller lebenden Wesen, das, woraus sie gebildet sind, ist das Protoplasma, ein Klümpchen von zähflüssiger, feinkörniger Substanz. Es ist der Sitz der eigentlichen Lebenstätigkeiten und stellt allein jenen Zustand der Materie dar, den wir als lebendig zu bezeichnen ein Recht haben.

Vier Elemente
Innig gesellt,
Bilden das Leben,
Bauen die Welt.

Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff und Stickstoff müssen zusammentreten und sich mit geringen Mengen von Schwefel, Phosphor und Eisen spezifisch verbinden, damit sich die geheimnisvollen Erscheinungen des Lebens entfalten. An dem Elementarorganismus des Protoplasma, wie es in den niedrigsten Ordnungen des Tier- und Pflanzenreiches, den sogenannten Plasmodien, Moneren und anderen Protisten, sich vorfindet, vermag die Physiologie die Grunderscheinungen des Lebens zu analysieren. Diese sind:

1. Ernährung und Stoffwechsel (Funktion des Magens und Darmkanals, der Haut und der Lunge);

2. Reizbarkeit (Funktion des Nervensystems);

3. Bewegungsvermögen (Kontraktilität der Körpersubstanz, Funktion der Muskulatur);

4. Fähigkeit, durch Teilung sich zu vermehren und fortzupflanzen.

Durch Arbeitsteilung der Protoplasmamoleküle bildet sich die Zelle.[1]) In der vollkommen organisierten Zelle umschließt das von einer Membran und Zellhaut (Cellulose) umgebene weiche, schleimige Protoplasmakügelchen ein kleines festeres Körperchen, den Zellkern, während eine wässerige Flüssigkeit, der Zellsaft, die Hohlräume im Protoplasma ausfüllt. Die Zellmembran ist aber keineswegs ein stets vorhandener Bestandteil der Zelle. Es gibt auch zusammenhängende Protoplasmamassen mit vielen Zellkernen, die man als Synzytien bezeichnet, die ihre Form beständig wechseln und aus dem Zusammentritt zahl-

[1]) Schleiden in Jena nannte zuerst (1838) die mikroskopisch kleinen Elementarorganismen so, weil dieselben beim Durchschneiden der meisten Pflanzenteile als Fächer ähnlich den Zellen der Bienenwabe erscheinen. Schwann fand, daß das Ei der Pflanzen und Tiere in seiner Urform ursprünglich eine einfache Zelle ist, die sich erst durch wiederholte Teilung, sog. Furchung (Segmentation), zu einem kugeligen Haufen gleichförmiger und gleichwertiger Zellen (Morula) und dann dadurch, daß alle Zellen an die Oberfläche treten, zu dem Zellenkomplex entwickelt, den wir Keimblase nennen, d. i. eine von einer einfachen Zellenlage umspannte, mit Flüssigkeit ausgefüllte Hohlkugel. Haeckel zeigte, wie diese sich an einer Stelle zurückstülpt und wie so durch Aneinanderlegen der Wandungen bei vollständigem Verdrängen der Furchungshöhle durch Einstülpung (invaginatio) die Darmlarve (Gastrula) entsteht. Diese höchst wichtige Keimform der Zelle mit einer aus zwei Zellenlagen, dem Außen- und Innenblatt bestehenden Wandung ist am besten mit zwei ineinander gestülpten Bechern zu vergleichen, von denen der innere die Ernährung, der äußere (Neuromuskelzellen) die Empfindung und Bewegung vermittelt, und wird daher auch Becherkeim genannt. Dieses Stadium der Entwicklung zeigt z. B. der Süßwasserpolyp (Hydra). Rot oder grün von Farbe hat er die Gestalt eines Bechers, dessen Rand mit Fäden besetzt ist; die innere Wandung versieht das vegetative, die äußere das animalische Leben. Das ganze Urtier ist nichts als ein schwimmender Magen, von zwei Zellenschichten gebildet, dem Hautblatt, welchem die Bewegung und Orientierung obliegt, und dem inneren Magenblatt, welches die Ernährung besorgt.

reicher Einzelzellen ohne Membran hervorgegangen sind. Notwendige Bedingungen für den Lebensprozeß der Zelle sind nur das Protoplasma und der Zellkern.

Da das Protoplasma die eigentliche Grundform des Lebens ist, so läßt sich keine feste Grenze zwischen Pflanze und Tier ziehen. Es gibt einzellige Tiere und Pflanzen, d. i. isoliert lebende Zellen, welche wir bald dem Tierreich, bald dem Pflanzenreich zurechnen. Die Hefepilze, welche die Gärung, die Bakterien, welche die Fäulnis veranlassen, die krankheitserregenden Sporen und die Infusionstierchen (Protozoen) haben zeitlebens den Wert einer Zelle. Während aber in den Pflanzen die Zellen stets durch eine Zellhaut gegeneinander abgegrenzt sind und dauernd getrennt bleiben, können diese Zellen im Tierkörper zu höheren Einheiten verschmelzen und somit kompliziertere Organe von viel höherer Leistungsfähigkeit hervorbringen. Jede Zelle hat bis zu einem gewissen Grade ein eigenes selbstständiges Leben, wie bereits das nackte Protoplasma; sie ernährt sich, wächst, atmet ein und aus und pflanzt sich fort, sie hat die Fähigkeit, Bewegungen auszuführen und besitzt einen Grad von Reizbarkeit (Empfindung), der sich bei den vollkommensten aller Zellen, den Nervenzellen des menschlichen Gehirns, bis zum Selbstbewußtsein steigert. Durch ihre Formverbindung und Arbeitsteilung, die sogenannte Zellen-Metamorphose, bedingen sie die Form, Struktur, Lebens- und Seelentätigkeit eines jeden Organismus. Jeder Organismus baut sich aus verschiedenen Zellenarten auf, aber alle sind nur durch Arbeitsteilung aus einer einzigen ursprünglichen Zellenform, der Eizelle, entstanden. Jede Zelle entsteht nur aus der Zelle, und das endliche Resultat der Zellen-Metamorphose ist die Bildung

der Gewebe, aus denen wir die einzelnen Organe des Körpers zusammengesetzt finden.

Alle Organe werden demnach auf den einfachen Organismus der Zelle, alle Funktionen des Lebens auf die an und in demselben sich vollziehenden Vorgänge zurückgeführt. Die Zellen sind so in ihren besonderen Funktionen den verschiedenen, durch die Arbeitsteilung hervorgegangenen Ständen eines wohlgeordneten Staatswesens vergleichbar (Siphonophoren). Wie im Staate der Einzelne zum sittlichen Staatszweck hinarbeitet, so sind auch im tierischen Organismus die Zellen zu einem gemeinsamen Zusammenwirken verbunden. Die Zellentheorie weist nach, daß das Leben schon auf viel früherer Entwicklungsstufe beginnt, als man bisher annahm. Das Rätsel des Lebens selbst ist aber damit nicht im geringsten lösbarer geworden. Wir können nur die Tatsache des Lebens und die Bedingungen, an die es gebunden ist, konstatieren; das Geheimnis seines Daseins bleibt ewig unbegreiflich, wenn auch nicht in höherem Grade unbegreiflich als das Dasein der unbelebten Materie, denn das Dasein selbst ist das letzte Problem. Wenn auch für die heutige Organismenwelt der Satz gilt: Omnis cellula e cellula, da wir unter den jetzigen Lebensbedingungen nicht ein Entstehen des Lebens durch Urzeugung zu beobachten vermögen, so müssen wir doch annehmen, daß die Bedingungen für das Entstehen des Lebens einstmals vorhanden gewesen sind, als die Abkühlung des feurigen Erdballs eine entsprechende Stufe erreicht hatte. Diese kann natürlich für unsere Erde niemals wiederkehren. Die heutigen Lebewesen sind demnach die Nachkommen der Organismenwelt, wie sie in einer bestimmten Abkühlungsperiode der Erde aus der Anordnung

der Atome hervorging, ähnlich wie die Edelmetalle aus den für sie erforderlichen Entstehungsbedingungen. Daß die ersten und einfachsten Lebensformen schon Zellen gewesen seien, ist nicht wahrscheinlich. Die Zelle ist bereits eine komplizierte Organisationsform und setzt eine Anpassung an die Lebensverhältnisse und demnach eine Entwicklung voraus. Als einfachste ursprüngliche Organismen hat man sich nach Haeckel komplexe chemische Verbindungen zu denken, die leicht zersetzlich waren und andererseits durch Anfügung gleichartiger Atomgruppen zu wachsen vermochten. Jedenfalls ist das einzige Merkmal, das die lebendige Substanz von allen anorganischen Körpern unterscheidet, das Vorhandensein von Molekülen der Eiweißkörper, über deren chemische Zusammensetzung und Anordnung wir noch immer nichts wissen. Aber die Kluft zwischen Organischem und Anorganischem ist bereits durch Wöhlers Synthese des Harnstoffes (1828) in einer Weise überbrückt, daß wir aus unserem bisherigen Nichtwissen bezüglich der Eiweißmoleküle Schlüsse auf eine unbekannte Lebenskraft und „nicht energetische Kräfte in den Organismen“ zu ziehen nicht berechtigt sind. Die Zelle ist bereits aus zahlreichen chemischen Verbindungen aufgebaut und chemische Mittel sind es, die hier ins Spiel treten. So hat Buchner in seinem bekannten Versuch erwiesen, daß die Gärungswirkung nicht, wie Pasteur annahm, an die Lebenstätigkeit der Hefezellen gebunden ist, sondern lediglich als chemische Reaktion von der Kohlenstoffverbindung der Hefezellen ausgeht.

Wie die Erkenntnis des Aufbaues der Organismen aus Zellen die Wissenschaft der Biologie neu begründet hat, so hat weiter die Deszendenzlehre der biologischen For-

schung neue, bis dahin ungeahnte Wege gewiesen und das Verständnis biologischer Tatsachen mächtig gefördert.

Wir sehen eine Stufenfolge von der niedrigsten Form, den einzelligen Tieren, zu den höher und höchst entwickelten, und überall ist die Seelen- und Lebenstätigkeit, Empfindung und Bewegung, an die Zelle, das Protoplasma mit etwas Kernsubstanz, gebunden. In dem vielzelligen Organismus, in den Individuen höherer Ordnung, sind die Zellen in verschiedene Stände differenziert, welche die verschiedenen Arbeitsleistungen verrichten, und je komplizierter der Bau des Wesens ist, je höher die Tätigkeiten sind, um so weniger Zellen übernehmen dieselben.

Die Darwinsche Theorie sucht nun die Faktoren auf, welche als die formbestimmenden Kräfte in diesen Entwicklungsprozeß eingehen. Darin besteht das Originale dieser wissenschaftlichen Theorie, denn das allgemeine Gesetz der Entwicklung, die sogenannte Deszendenzlehre, haben hervorragende Geister (Anaximander, Heraklit, Empedokles, Aristoteles, Xenokrates, Giordano Bruno, Herder, Kant, Goethe, Lamarck[1]) und andere) längst schon erkannt und begrifflich formuliert. Über den übereinstimmenden Charakter im Bau so vieler Tiere äußert sich Kant in folgender Weise: „Die Analogie ihrer Formen verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur anderen von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen,

---

[1]) Ernst Haeckel, Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. Jena 1882.

bis zum Polypen, von diesem sogar bis zu den Moosen und Flechten und endlich zu den niedrigsten uns merklichen Stufen der Natur zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, danach sie in Kristallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint.“ In den Tag- und Jahresheften von 1790 schrieb Goethe: „Ich war völlig überzeugt, ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus gehe durch die sämtlichen organischen Geschöpfe hindurch, lasse sich in allen seinen Teilen auf gewissen mittleren Stufen gar wohl beobachten und müsse auch da noch anerkannt werden, wo er sich auf der höchsten Stufe der Menschheit ins Verborgene zurückzieht.“

Alle Gestalten sind ähnlich, doch keine gleichet der andern;
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz!

„Die Verschiedenheiten der Gestalten entspringen aus den notwendigen Beziehungsverhältnissen zur Außenwelt und man darf daher eine unaufhaltsam fortschreitende Umbildung mit Recht annehmen.“ „Die Natur kann zu allem, was sie machen will, nur in einer Folge gelangen. Sie macht keine Sprünge. Sie könnte zum Beispiel kein Pferd machen, wenn nicht alle übrigen Tiere voraufgingen, auf denen sie wie auf einer Leiter bis zur Struktur des Pferdes heransteigt.“ So Goethe, der 1786 den sogenannten Zwischenkiefer beim Menschen nachwies, dessen Fehlen bis dahin als ein Beweis dafür gegolten hatte, daß die Brücke zwischen Mensch und Tier nicht vorhanden sei. Aber erst der exakten Forschung der Neuzeit ist es ge-

lungen, die Formenfülle der Lebewesen im einzelnen so zu erkennen und diese auf den Faden der Erfahrungstatsachen in so zusammenhängender Folge aufzureihen, um den Versuch machen zu können, den zeitlichen Entwicklungsprozeß auch empirisch an konkreten Beispielen nachzuweisen.

Die allgemeinste Grundlage, gleichsam die mechanisch wirkenden Hebel dieser Entwicklung findet nun Darwin in den Tatsachen der Vererbung und Anpassung. Die Vererbung überträgt die psychophysische Organisation der Stammeltern und mit dieser auch ihre seelischen Eigenschaften, Talente und Charaktereigentümlichkeiten, auf die Nachkommen. In der Form des sogenannten Instinkts erhalten sich sogar unbewußte Erinnerungen an Gewohnheiten und Erfahrungen, welche früheren Generationen angehören. Das Einzelleben setzt sich eben substanziell in seinen Nachkommen fort. „Der Instinkt ist nichts als eine zweckmäßige Handlung, die ein Lebewesen durch häufige Wiederholung in früheren Lebenswellen bis zu solcher Geläufigkeit geübt hat, daß sie es unbewußt von neuem vollzieht, sobald gleiche Umstände die Erinnerung an dieselbe wieder wachrufen.“ (Samuel Butler.) All unser Wissen, Denken und Wollen wird bei vollendeter Geläufigkeit unbewußt, rein automatisch. „Das menschliche Gehirn ist das organisierte Register von unendlich zahlreichen Erfahrungen, die während der Entwicklung des Lebens oder vielmehr während der Entwicklung jener Reihe von Organismen aufgenommen worden sind, durch welche der menschliche Organismus erreicht worden ist. Die Wirkungen der gleichmäßigsten und häufigsten dieser Erscheinungen sind allmählich vererbt worden und sind, Kapital und Zinsen, langsam bis zu der hohen Intelligenz

gestiegen, welche in dem Gehirne des Kindes latent ist.“ (Tyndall.) Das Kind ist bei der Geburt nicht eine tabula rasa; die Beschränkung der Erfahrung auf das Individuum ist unhaltbar. Instinktive Handlungen setzen vernünftige Handlungen voraus, welche in der bewußten und absichtlichen Anpassung der Mittel an die Zwecke bei veränderten, der Erfahrung des Einzelnen wie der Art gleich neuen Lebensverhältnissen bestehen. Wie nun der Instinkt nichts anderes ist als eine Gedächtnisäußerung des durch zahllose Einzelleben hindurch fortdauernden Individuums, so sind auch die anderen Vererbungserscheinungen Wirkungen des Gedächtnisses, welches sich als die allgemeine Funktion des in zahllose Tätigkeits- und Erinnerungscentra differenzierten Protoplasma zu erkennen gibt.

Die Abweichungen von dem Typus der Eltern sind bedingt durch das Vermögen der Anpassung an veränderte Lebensbedingungen. Die Variabilität der Organismen ist also die Resultante aus der vererbten Entwicklungsrichtung und den äußeren Einflüssen, und in beiden liegen nach Darwin die letzten physischen Gründe für die Artbildung. Von den minimalen Verschiedenheiten, durch welche zufolge der verschiedenen äußeren Lebensbedingungen und Lebenserfahrungen jedes Individuum von dem anderen sich unterscheidet, leitet Darwin die Entstehung neuer Arten ab. Denn diese individuellen Eigentümlichkeiten können fortgepflanzt und gehäuft werden, infolgedessen durchgreifende Abänderungen der Stammform in den Nachkommen erzeugt werden, d. h. neue Arten aus den alten hervorgehen. Die Häufung geschieht von seiten des Menschen durch sogenannte künstliche Zuchtwahl, in der Natur durch natürliche Zuchtwahl. (Selektionstheorie.) „Der

Mensch", sagt Darwin, „wählt nur zu seinem eigenen Nutzen, die Natur nur zum Nutzen des Wesens, das sie erzieht." Daß aber die Konkurrenz der lebenden Wesen untereinander es sei, welche der künstlichen Züchtung der Gärtner und Tierzüchter analog wirke, zu dieser Einsicht kam Darwin durch das Studium des von dem englischen Nationalökonomen Malthus 1798 anonym erschienenen Buches: Essay on the principles of population. Thomas Hobbes hatte zuerst die Idee des Kampfes aller gegen alle formuliert und damit die Grundlage für die späteren Bevölkerungstheorien geliefert, welche das Wachstum der Bevölkerung in seinem Verhältnis zu dem Wachstum der Unterhaltsmittel analysierten. Franklin hatte auf das Mißverhältnis zwischen der möglichen Zahl der künftigen Individuen und der Zahl der tatsächlich zur Entwicklung kommenden Keime hingewiesen. Hieraus gewann Malthus die Idee, daß jedes organische Wesen die Tendenz habe, sich rascher als die zu seiner Erhaltung notwendigen Nahrungsmittel zu vermehren, woraus „ein Kampf um das Dasein" entstehen muß, in welchem nur die kräftigeren Individuen überleben können. Wie schon ein Venetianer Ortes 1790 sich unter dem gleichen Bilde geäußert hatte, so wächst nach Malthus die Bevölkerung in einer geometrischen Progression, während die Nahrungsmittel sich höchstens in arithmetischer Progression vermehren. Die Hindernisse, welche die Bevölkerung auf dem Niveau der Unterhaltsmittel niederhalten, sind der moralische Zwang, das Verbrechen und das Elend. Dieses Malthussche Gesetz ward für Darwin die Leuchte, die ihn zu seiner Theorie einer Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder der Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe

ums Dasein führte (1859). Der Mensch benutzt bei der künstlichen Züchtung nur solche Individuen, welche die gerade gewünschten Eigenschaften besitzen. In der Natur tritt in die Rolle des Menschen die Veränderung der äußeren Lebensbedingungen und der Kampf ums Dasein (die allgemeine Konkurrenz), in welchem alle nützlichen individuellen Eigentümlichkeiten erhalten, durch Vererbung gehäuft, also immer vollkommener werden, während das Untaugliche zugrunde geht. Klima und Bodenbeschaffenheit, Quantität und Qualität der Nahrung, ererbte Gewohnheiten und die hieraus folgenden Wirkungen des lange fortgesetzten Gebrauches oder Nichtgebrauches der Organe, Neigung zur Seßhaftigkeit oder Wandertrieb sind die Richtung gebenden Faktoren im Kampfe ums Dasein. Wenn z. B. eine Insektenart, welche bisher ihre Flügel zweckmäßig verwenden konnte, in Lebensbedingungen versetzt wird, in denen die Flügel hinderlich oder gar für die Existenz gefährlich sind, so wird „natürliche Zuchtwahl fortwährend bestrebt sein, die Flügel langsam zu reduzieren, bis sie unschädlich und rudimentär sind". „Individuen, welche für irgend einen Teil ihrer Organisation vorteilhafte Abweichungen besitzen, haben eine Chance zu überleben und ihre neue und leicht abweichende Bildung zu vererben." (Darwin.) Entweder fügt sich eine Art in die neuen Lebensverhältnisse durch Anpassung und dann verwandelt sie sich in eine neue Art, oder sie vermag dies nicht und stirbt aus. „Der einzige Unterschied zwischen Arten und Varietäten besteht nur darin, daß diese letzten durch Zwischenstufen noch heutzutage miteinander verbunden sind oder für verbunden gehalten werden, während die Arten es früher gewesen sind." „So geht aus dem

Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod, unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Tiere. Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß, während unser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt.“ (Darwin.)

Somit wollen die Darwinschen Naturgesetze für die Annahme einer Entstehung der Arten aus einer oder wenigen Urformen (Transmutationshypothese) genau dasselbe leisten, was die von Newton gefundene Gravitation für die heliozentrische Hypothese. „Ihre logische Basis ist genau derselben Art: Die Übereinstimmung der beobachteten Tatsachen mit den theoretischen Folgerungen.“ (Huxley.) Eine Hypothese gilt für wahr, solange nicht neue Tatsachen dieselbe widerlegen. Sie wird berichtigt, sobald sich ihr die Tatsachen unter einer neuen Annahme leichter einfügen. Die Darwinsche Theorie macht es nun keineswegs nötig, sich alle Lebewesen in einreihiger Entwicklung und Stufenfolge mittelst allmählicher morphologischer Umbildung auseinander (monophyletisch) entstanden zu denken. Schon das allem Leben zugrunde liegende Protoplasma erhält unter den verschiedenen äußeren Einflüssen und Lebensbedingungen eine verschiedene Mischung seiner chemischen und physikalischen Bestandteile und dadurch verschiedene Molekularstruktur und verschiedene Entwicklungsrichtungen. Es bilden sich somit auch neben-

einander (polyphyletisch) variable Organismen, und indem die Stoffe und Kräfte in unendlich mannigfachen Kombinationen einander begegnen, entsteht in vielverzweigten Abstammungslinien eine Zahllosigkeit der abweichendsten Formen, die dann bei logischer Ordnung und kausaler Umdeutung den Schein einer einheitlichen, linearen Entwicklungsreihe erzeugen. In Wahrheit aber vermag uns die auf äußere Ähnlichkeiten der organisierten Formen gestützte Klassifizierung der Tiere über ihre Verwandtschaft noch nicht aufzuklären. Die Ähnlichkeit der verschiedenen Tier- und Pflanzenarten, selbst ihre Übereinstimmung in rudimentären Organen, ist für die Stammesgeschichte noch ohne Beweiskraft, denn wie die Verschiedenheit der Formen als Folge der Anpassung an verschiedene Lebensbedingungen aufgefaßt wird, so kann auch die Ähnlichkeit vielfach nur eine Folge der Anpassung an gleiche Lebensbedingungen sein. Die geographische Verbreitung von Pflanzen und Tieren beweist überdies in vielen Fällen, daß ganze Tiergattungen einen polyphyletischen Ursprung genommen haben. Einen Leitfaden durch den dunklen und verschlungenen Pfad der Lebensentwicklung bietet das von E. v. Baer und besonders von Haeckel formulierte sogenannte biogenetische Grundgesetz, wonach die Entwicklung des Individuums (Ontogenie) die gedrängte Wiederholung der Stammesgeschichte (Phylogenie) ist. „Die Formenreihe, welche der individuelle Organismus während seiner Entwicklung von der Eizelle an bis zu seinem ausgebildeten Zustande durchläuft, ist eine kurze, gedrängte Wiederholung der langen Formenreihe, welche die tierischen Vorfahren desselben Organismus (oder die Stammformen der Art) von den ältesten Zeiten der sogenannten organischen

Schöpfung an bis auf die Gegenwart durchlaufen haben." „Die Keimesentwicklung ist ein um so vollständigerer Auszug der Stammesentwicklung, je mehr durch Vererbung die Auszugsentwicklung beibehalten wird; um so weniger vollständig, je mehr durch Anpassung eine abgekürzte Entwicklung eingeführt wird." So leben auf den vulkanischen Inseln Westindiens Frösche, die wegen mangelnden Wassers nicht als Kaulquappen im Wasser ihre Entwicklung durchmachen können und sich daher im Ei vollständig entwickeln. Auch die Kiemenbildung ist bei ihnen unterdrückt. (Cenogenese, d. i. die durch Anpassungen verursachte Störung der Entwicklung.)

Wir können jedoch m. E. in diesen biogenetischen Erscheinungen nur einen Beweis für die einheitliche Abstammung aller Lebewesen von einer einzigen Stammform erkennen, insofern wir eben die allgemeinen Charaktere und die Entwicklungsrichtungen erkennen, in denen sich das nackte Protoplasma bald zu dieser, bald zu jener Tierform ausgestaltete. Keineswegs aber dürfen wir in jener Formenreihe einen Beweis sehen für die Deszendenz in regelmäßiger Stufenfolge vom Niedersten bis zum Höchsten, d. h. für die einreihige Entwicklung der einen fertigen Tierform aus einer früheren niederer Art. Denn wenn wir die undifferenzierten Protoplasmakörper als die Stammformen betrachten und die aus diesen entstehenden, durch die variablen Exponenten der Vererbung und Anpassung modifizierten Abkömmlinge als Formen zweiter Stufe bezeichnen, so haben wir in beiden zwar noch vorwiegend konvergierende, in einiger Beziehung aber schon divergierende und parallele Lebensformen, die dann in den verschiedenen Entwicklungs-

richtungen allmählich immer weiter und weiter auseinandertreten.

Etwas ganz Analoges liegt vor in der aus wenigen Wortwurzeln, d. h. lautlichen Stammformen durch Variation entstandenen Überfülle der Sprachformen. Der italienische Sprachforscher Trombetti sucht den gemeinsamen Ursprung aller Sprachen des ganzen Menschengeschlechts nachzuweisen. Auch deutsche Sprachforscher haben neuerdings nachgewiesen, daß der Formenreichtum, den eine Wortwurzel aus sich hervorzutreiben vermag, unendlich viel größer ist, als man bisher annahm. Die Lautmoleküle können sich in mannigfachster Weise umlagern ebenso wie die physikalisch-chemischen Moleküle. In einer und derselben Wortwurzel können nicht nur Liquiden, Nasale und alle Spiranten unterschiedslos miteinander wechseln, sondern die Form der Wurzel wird auch durch Lautumsetzung (Metathesis) variiert. Durch solche Umlagerung entstanden nicht nur in einer und derselben Sprache Sprossungen wie Kahn und Nachen, Topf und Pot, *amn-is* und *manare*, sondern auch in verschiedenen Sprachen, während der Begriffsinhalt derselbe ist, wie *μορφ-η* = *form-a*, *sil-ere* = leise, *φιλ-εω* = lieb-e, *ren-es* = Nieren.

Das Bild, unter dem ich daher den Aufbau des organischen Lebens auffasse, ist das einer Pyramide, deren Grundfläche von dem noch undifferenzierten Protoplasma gebildet wird. Aus diesem erheben sich je in der Diagonale der sie bestimmenden Kräfte die verschiedenen Organismen, die untereinander wiederum ein System von unendlich variablen Kräften darstellen.

Die individuell ausgeprägten Tierformen der gegenwärtigen Lebewelt finden wir sonach projiziert in den

frei zutage liegenden und mosaikartig gelagerten Schichten der Seitenflächen unserer Pyramide, während die Formen im Innern derselben die Formenreihen der Stammesentwicklung resp. der Embryozustände in ihren verschiedenen Keimanlagen darstellen. Hieraus geht schon zur Genüge hervor, wie verkehrt es wäre, die Reihe der Organismen nur in ihrer Lagerung an den Seitenflächen der Pyramide zu betrachten und die Abstammungslinien in diese Seitenflächen zu verlegen. Obwohl beispielsweise Affe und Mensch auf einer Seitenfläche unserer Pyramide in einer und derselben aufsteigenden Linie liegen, so wäre doch der Schluß verkehrt, daß der Mensch der direkte Abkömmling eben jenes Affen sei. Zu viele Gründe würden gegen eine solche Behauptung sprechen, die auch nur durch völliges Mißverstehen der Darwinschen Lehre aufgestellt werden konnte. Unter völliger Anerkennung der genealogischen Kontinuität und qualitativen Verwandtschaft aller organischen Wesen müssen wir doch Affe und Mensch nebeneinander aufsteigenden Stammlinien zuweisen, die in wer weiß wie tiefer Horizontalschicht der organischen Gruppen sich von ihrem gemeinsamen Typus trennten. So wenig es den Menschen erniedrigt, daß er wie jedes Tier von einer Mutter geboren wird, so wenig leidet die Menschenwürde unter dem Nachweis, daß der Mensch sich auf natürlichem Wege aus unvollkommneren Formen allmählich entwickelt hat. Die Stammesentwicklung des Menschen, die Vervollkommnung unseres Geschlechts im Laufe der geologischen Perioden ist nicht anders anzusehen als das Werden und Wachsen des Individuums bis zu dem Augenblick seiner Geburt.

Auf der Seitenfläche unserer Lebenspyramide finden

wir somit die lebenden Tierarten in logischer Ordnung, während ihre genetische Entwicklung durch Aufdeckung des dunklen Innern enthüllt werden muß. Hierbei darf nicht übersehen werden, daß die Mittelglieder, vielfach durch Kreuzung entstanden, jünger sein können als die Endglieder, die sie verbinden und daß die jetzt vorhandene logische Ordnung erst das Endresultat der ganzen bisherigen, keineswegs gradlinigen Entwicklung ist.

Ist die Entwicklung der Lebensformen das Objekt der biologischen Forschung, so enthüllt die Physiologie, die Lehre von den Funktionen der körperlichen Organe, den funktionellen Zusammenhang zwischen der organisierten Materie einerseits und der Bewegung und Empfindung andererseits.

Jeder psychische Zustand ist mit einem Nervenzustande verknüpft und verhält sich zu diesem wie die Elektrizität zur elektrischen Säule. Ja dies ist sogar nahezu im eigentlichen Sinne zu verstehen, da Du Bois-Reymond mittelst eines höchst emfindlichen Multiplikators nachgewiesen hat, daß elektrische Ströme die Nervenprozesse begleiten.

Der lebende Nerv wird schon im Zustande der Ruhe beständig von elektrischen Strömen durchflossen; im Zustande der Innervation erfährt aber seine elektromotorische Tätigkeit eine Veränderung im negativen Sinne, wie auch die willkürliche Muskelkontraktion mit einer negativen Stromschwankung verbunden ist.

Die Psychologie nimmt die Empfindungen als gegeben und erforscht von dieser Einheitsform aus die Gesetzmäßigkeit, in der sich diese elementaren Bestandteile der

psychischen Vorgänge zu den komplexen Gebilden des Bewußtseins, des Geistes, vereinigen.

Die alte (metaphysische) Psychologie bezweckte nur eine natürliche Klassifikation der Äußerungen der Seele, die sie als ein reales Wesen, als Substanz, auffaßte. Hierbei beging sie den Fehler, die durch Abstraktion gewonnenen Schöpfungen des denkenden Bewußtseins, Begriffe wie Seele, Geist, Vernunft, Verstand, Phantasie, Gemüt, Wille u. a., nach denen wir die inneren Erfahrungstatsachen ordnen, unmittelbar als reale Kräfte zu behandeln und als die unser Denken, Fühlen, Wollen bedingenden „Seelenvermögen" zu hypostasieren.

Die neuere (empirische) Psychologie sucht diese Wissenschaft von dem Banne der Metaphysik zu befreien und aus einer beschreibenden in eine erklärende umzuwandeln. Sie fügt daher der Selbstbeobachtung, welche für sich nur Beschreibungen der zusammengesetzten psychischen Erscheinungen liefert, das Experiment und die Messung hinzu. „Durch das Experiment", sagt Wundt, „erzeugen wir die Erscheinung künstlich aus den Bedingungen heraus, die wir in der Hand halten. Wir verändern diese Bedingungen und verändern dadurch in meßbarer Weise auch die Erscheinungen. Das Experiment leitet uns zu den Naturgesetzen, weil wir nur im Experiment gleichzeitig die Ursachen und die Erfolge zu überschauen vermögen."

Gesetz ist die Formel für das konstante Verhältnis zwischen den Bedingungen und ihren Erfolgen. Tatsachen und ihre Existenzbedingungen festzustellen bildet dort, wo die bewegenden Ursachen jenseits der Grenzen unserer Erfahrung liegen, das höchste und letzte Ziel, welches die Wissenschaft zu erreichen vermag. Mit der Erkenntnis

des gesetzmäßigen Verlaufes der psychischen Prozesse dürfen wir indes nicht glauben eine Einsicht in das innere Wesen der psychischen Erscheinungen gewonnen und diese aus ihren letzten Ursachen begriffen zu haben, aus denen die Wirkungen entspringen. Wir können nur die kausalen Beziehungen der einzelnen psychischen Erscheinungen zueinander feststellen und die äußeren Bedingungen erkennen, an welche die Tatsachen des psychischen Lebens geknüpft sind.

Ganz besonders in der Psychologie wird somit deutlich, wie die begriffliche Formulierung einer Erkenntnis zum Gesetz nur der zusammenfassende allgemeinste Ausdruck für eine Reihe zusammengehöriger Tatsachen ist und wie uns die Erkenntnis eines Naturgesetzes noch nicht über das Rätsel seines in Kraft Seins aufklärt.

Der neueren Psychologie ist der Begriff „Seele" der zusammenfassende sprachliche Ausdruck für eine gesetzmäßig verbundene Mehrheit psychophysischer Funktionen; die Seele ist der Inbegriff unseres Denkens, Fühlens, Wollens, die sich zueinander verhalten etwa wie die drei Grundfarben des Sonnenspektrums (Rot, Grün, Blauviolett). Wie diese auf der verschiedenen Brechung des weißen Sonnenlichtes resp. auf der verschiedenen Geschwindigkeit der unsere Netzhaut treffenden Ätherschwingungen beruhen, so sind die verschiedenen Formen der psychischen Zustände durch die verschiedene Art und Weise bedingt, wie unsere psycho-physische Organisation auf die empfangenen Eindrücke reagiert und diese im Bewußtsein zur Einheit der Vorstellung zusammenfaßt. Die Wissenschaft kann die Tatsache des Bewußtseins nicht erklären, sie muß diese Tatsache indes auf natürliche Voraussetzungen gründen,

denn für die Wissenschaft ist alles, was ist, natürlich und alles geschieht aus seinen Ursachen nach den Naturgesetzen, womit freilich das Rätsel nicht gelöst, aber doch von unwissenschaftlichen Annahmen befreit ist. Wie wir annehmen müssen, daß das organische Leben auf Erden unter Bedingungen, die bei Abkühlung des glühenden Erdballes eintraten, entstanden ist und aus einfachen Lebenskeimen zu höheren Formen sich gestaltete, so müssen wir auch annehmen, daß das Bewußtsein aus niederen Formen des Empfindungs- und Seelenlebens sich stufenweise entwickelt hat. Das Bewußtsein ist gesteigerte Empfindung. Das Problem der Empfindung hebt an, sagen wir mal mit dem Nervenreiz des sich krümmenden Wurmes. Durch Vermittlung bestimmter Nervenzentren führt die Empfindung bei den höher entwickelten Tieren über die Stufe der Sinneseindrücke, des Gedächtnisses, des Affekts, der Überlegung zum Bewußtsein, und dieses steigert sich beim Menschen zum Ichbewußtsein. Die zum selbstbewußten Denken und Wollen gesteigerte Intelligenz des Menschen ist vor allem ein Ergebnis der Sprache. Die Sprache ermöglicht dem Menschen die Beziehung des Sinneseindruckes auf das Objekt, des Gegenwärtigen auf das Vergangene festzuhalten und die eigene Erkenntnis anderen mitzuteilen. Die Sprache und das Denken sind eng miteinander verkettet und bedingen sich wechselseitig. Die im Gedächtnis mit Hilfe der Sprache festgehaltenen Vorstellungen bilden das Ichbewußtsein, die Vernunft, den Geist des Menschen. Im Selbstbewußtsein unterscheidet sich ferner das Denken als Subjekt der Tätigkeit von seinen Vorstellungen und Empfindungen und diese wiederum von den Objekten, die jene Empfindungen und Vorstellungen erregen. Aus dem Wechsel

der Sinneseindrücke und Vorstellungen taucht die Identität des Bewußtseins auf; das Gedächtnis ist das Vehikel des Bewußtseins, aber das Gedächtnis setzt andererseits schon ein Bewußtsein voraus. So ist Bewußtsein nicht ohne Gedächtnis und Gedächtnis nicht ohne Bewußtsein; sie sind eben Teilerscheinungen eines und desselben psychischen Vorganges. Die Einheit des Bewußtseins ist die Grundtatsache der Psychologie, indes das Urphänomen und Grundproblem ist die Empfindung. Die Einheit des Bewußtseins ist der Ausgangspunkt aller Erfahrung, denn sie ermöglicht erst die Erfahrung. Auch hier kommen wir über die Tatsache der Erfahrung nicht hinaus, denn Erfahrung ist Bewußtsein; wir können nur die Bedingungen feststellen, unter denen eine Welt unseren Sinnen und unserem Verstande gegenübertritt, und die Normen gewinnen, nach denen wir die Richtigkeit unserer Erkenntnisse beurteilen. Die Bedingungen unseres Denkens als eines Erkennens der Dinge untersucht die Erkenntnistheorie. Die Normen unseres Denkens, nach denen wir unser Erkennen unter dem Gesichtspunkte des Wahren beurteilen, untersucht die Logik; die Normen unseres Fühlens als eines Wertschätzens der Dinge der Natur und der Kunst unter dem Gesichtspunkte des Schönen untersucht die Ästhetik; die Normen unseres Wollens als eines zweckvollen Einwirkens auf unsere Mitmenschen und die Vorgänge im Leben untersucht unter dem Gesichtspunkte des Guten die Ethik.

VII. Kapitel.

Die normativen Wissenschaften.

a) Das Problem der Erkenntnistheorie.

Der Mensch, in die Mitte des Erdenlebens als Glied einer höheren Ordnung der Dinge gestellt, erhebt sich zur philosophischen Betrachtungsweise, sobald er zum Bewußtsein seines Selbst und der ihn umgebenden Welt gelangt, nach dem allgemeinen Grunde der Dinge fragt und forscht, sobald er durch die Kraft des Denkens aus der Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden einzelnen Erscheinungen vorzudringen sucht zur Erkenntnis der ewigen Gesetze des Ganzen, um aus diesen dann rückwärts das Einzelne zu erkennen und aus solcher wissenschaftlicher Erkenntnis eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen, in der die Probleme des Daseins eine den Forderungen des Verstandes entsprechende Lösung finden und die dumpf-staunende Furcht vor dem Unbekannten der vollen Ruhe des Gemütes und wahrer geistiger Freiheit weicht.

Wie somit die Philosophie die besonderen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung hat und auf deren Erkenntnissen beruht, so weisen auch die Einzelwissenschaften über sich hinaus auf die Philosophie als ihre Einigung und Ergänzung.

Für die Aufgaben der Philosophie bildet eine Grundfrage die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit der Erkenntnis, das Problem der Erkenntnistheorie. Da Erkennen immer die Erkenntnis eines Seienden bezeichnet,

so tritt in demselben ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor, und es entsteht die Frage, wie es möglich ist, daß sich im Erkennen Denken und Sein vereinigen, daß das Denken die Schranke des Seins überwindet und dieses in das Denken eingeht.

Der unbefangene Mensch wird stets in dem Glauben leben, daß die Dinge wirklich so sind, wie er sie wahrnimmt, daß das Harte hart ist, auch ohne die Hand, die es tastet, das Farbige farbig, auch ohne das Auge, das es sieht. Es ist dies die Vorstellung des gewöhnlichen Lebens, die realistische Anschauungsweise, von der auch die griechische Philosophie ausgegangen ist.

Empfänglich für alles Schöne und Große in Natur und Menschenleben wandte sich der Grieche mit heiterem Sinne unmittelbar an die Dinge in dem unbefangenen Glauben an ihre Wahrheit und Gewißheit, in der stillschweigenden Voraussetzung einer Zusammenstimmung von Denken und Sein, in der Voraussetzung des absoluten Erkenntnisvermögens. Und da zunächst die Welt in der Erfahrung gegeben ist als eine Summe von Naturerscheinungen, bei denen sich alsbald die Frage nach dem Woher, dem Grunde, einstellt, so beginnt die alte Philosophie mit Naturphilosophie, indem sie das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende in einem bestimmten Prinzip, zunächst in einem sinnlichen Stoffe nachzuweisen sucht, der als durch eigene Kraft bewegt und belebt gedacht wird und aus welchem sich die Dinge mit Notwendigkeit gestalten. Damit haben diese alten Naturphilosophen einen gewaltigen Schritt vorwärts getan in der Naturbetrachtung. Mit dem Satze des Thales von Milet (ca. 600), daß das warme Wasser die Brutstätte des keimenden Lebens sei,

daß das All aus dem Wasser entstanden sei und alles in dasselbe zurückkehre, war die mythologische, vorwissenschaftliche Erkenntnisstufe für immer verlassen. Die Götter, mit denen die Phantasie den Himmel und die Erde bevölkert hatte, verschwinden, die Theogonien und Kosmogonien machen der anhebenden Wissenschaft Platz. Hatte diese auch noch nicht eine neue Frage gestellt, dieselbe Frage lag ja auch allen Mythologien zugrunde, so war doch eine neue Antwort gesucht auf neuer Grundlage. Der wissenschaftliche Geist im Menschen war erwacht.

In Gegensatz gegen die objektive Forschung der kosmogonischen Philosophie stellt sich dann die Sophistik, indem sie erkenntnistheoretische Fragen aufwirft und auf Grund einer Prüfung des Wahrnehmungsprozesses den subjektiven Faktor im Erkennen entdeckt und demgemäß dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis der Dinge überhaupt abspricht. War das bewegende Problem der vorsokratischen Philosophie die Entstehung der Dinge gewesen, wobei man dem Zeugnis der Sinne unbefangen folgte, so machten die Sophisten die Entstehung des Wissens zum Problem. Sie untersuchen den Grund der Erkenntnis und weisen die Unmöglichkeit derselben nach aus der Art der Sinneserkenntnis, in der alles subjektiv sei, aus der Natur der Sprache, des Urteils, aus der Undenkbarkeit des Werdens usw. Gibt es, wie die Eleaten behaupten, nichts Verschiedenes, so gibt es auch keinen Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntnis. Gibt es nach Heraklit nichts Beharrliches, so beharrt auch weder Objekt noch Subjekt, so gibt es weder ein erkennbares noch ein erkennendes Wesen. Es folgt also ebenfalls daraus die Unmöglichkeit der Erkenntnis. Zeno hatte

bewiesen, daß Eines nicht Vieles sein könne. Also kann auch ein Subjekt nicht viele Prädikate haben, es gibt demnach keine Definitionen. Ebensowenig kann das Viele Eines sein. Es gibt also keinen Gattungsbegriff, sondern nur Einzelvorstellungen. Die Gattungsbegriffe sind nur Worte, nicht Objekte.

Die Stärke der Sophisten beruhte zuletzt weniger auf positivem Wissen und folgerichtigem Denken als auf der Kunst, über alle, selbst die geringfügigsten Dinge, lange, wohlgesetzte Reden zu halten ohne die geringste Sachkenntnis. Bei der Unmöglichkeit der Erkenntnis hat nur die persönliche Meinung Geltung und die Kunst, seine Ansicht und sich selbst zur Geltung zu bringen. Über jedes Ding gibt es zwei Auffassungen. Durch Überredung seine Auffassung zur geltenden zu machen, das ist die Aufgabe der Redekunst; wer diese besitzt, ist wohl beraten in allen Lebenslagen. So wandten sich die Sophisten der Redekunst zu und bildeten die Beredsamkeit durch Aufstellung von Regeln aus. Die Schwierigkeit der ungebundenen Rede besteht ja in ihrer Regellosigkeit. Die Sophisten erkannten es, daß die Sprache als Ausdruck des Innenlebens unter den Gesichtspunkt der Kunst fällt, die eben eine Zeichensprache ist. Durch bestimmte Regeln schränkten sie die Stillosigkeit der Prosa ein und schufen so eine Manier, der man gern folgte und der sich u. a. auch Thucydides, der Schöpfer der attischen Prosa, anschloß. Besonders durch den Sophisten Gorgias aus Leontini in Sizilien, der 427 nach Athen kam, wurde die Theorie der Redekunst in Athen bekannt. Er nannte sich Rhetor und trat mit prahlerischer Ostentation als Redner auf. Er lehrte: 1. Nichts ist: denn wenn etwas ist, so ist entweder

das Seiende oder das Nichtseiende oder beides. Das Nichtseiende kann nicht sein, weil es nicht ist, aber auch das Seiende ist nicht. Ein Seiendes müßte entweder *unentstanden*, ewig sein oder *entstanden* sein. *Entstanden sein* kann es weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden. Aus dem Nichtseienden kann es nicht entstanden sein, weil dieses nicht ist und aus dem Seienden kann es nicht entstanden sein, denn wenn es ein Seiendes ist, so wird es nicht, sondern ist schon. Das Seiende kann nicht *ewig* sein, denn dann hätte es keinen Anfang, denn alles Werdende hat einen Anfang, das Ewige ist aber ungeworden, anfanglos und demnach unendlich. Das Unendliche aber ist nirgend, denn wenn es irgendwo ist, so ist jenes, in dem es ist, von ihm verschieden und das, was von einem anderen umschlossen wird, ist nicht mehr unendlich. Was nirgend ist, ist nicht. Also ist das Sein weder unentstanden noch entstanden, also überhaupt nicht. Nicht also ist etwas. 2. Sollte es etwas geben und dieses ein Seiendes sein, so ist es nur für sich, dagegen unerkennbar für den Menschen, denn gäbe es eine Erkenntnis des Seienden, so müßte alles Gedachte sein und wie immer es einer denkt, und das Nichtseiende müßte auch nicht einmal gedacht werden können; das Erkannte ist aber mit dem Seienden nicht identisch. 3. Wenn etwas wäre und zugleich erkennbar (z. B. im Momente der Begeisterung), so würde doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere sein, denn die Mitteilung ist etwas anderes als das Erkannte, insofern jedes Zeichen von dem Bezeichneten verschieden ist. Von einer *ὀρθοέπεια,* einer Übereinstimmung zwischen Wort und Vorstellung, kann daher nicht die Rede sein, sondern nur von einer *εὐέπεια,* einer

Wohlredenheit. Damit ist der Verzicht auf Mitteilung objektiver Wahrheit ausgesprochen. Die Rhetorik ist nur die Kunst augenblicklicher Überredung. Es soll nach Gorgias ein augenblicklicher Eindruck (*δόξα*) hervorgerufen werden durch äußere Mittel, durch Wirkung auf das Ohr: 1. Antithesis: in beiden Gliedern einer Periode stehen sich zwei Gegensätze gegenüber. Begriffliche Responsion. 2. Parhomoiosis: Musikalische Responsion, Alliteration und Reim. 3. Parisosis: Gleichgewicht der sich parallel aufeinander beziehenden Glieder eines Satzes.

Dem Skeptizismus der Sophisten gegenüber, welche jede Objektivität der Erkenntnis leugneten, stellte Sokrates das allen vernünftigen Wesen gemeinsame Denken,[1]) die gemeinschaftlich im Dialog gewonnene Einsicht als das Maß aller Dinge hin und wies auf den stets sich gleich bleibenden Inhalt der allgemeinen Begriffe als das Mittel, um eine objektive Gewißheit des Erkennens zu begründen und aus der Unbestimmtheit schwankender Vorstellungen zum wahren Wissen zu gelangen. Und durch diese Forderung des Wissens durch Begriffe, die durch Definition und Induktion gewonnen werden, wurde er im eigentlichen Sinne Begründer einer Erkenntnistheorie, obwohl er, noch innerhalb seiner mehr praktischen Philosophie stehen bleibend, nur auf ethischem Gebiete ein sicheres Wissen zu erreichen suchte.

Mit Aufhebung dieser Beschränkung wurden die Ansätze der Sokratischen Erkenntnislehre fortgeführt durch Plato, in dem zum ersten Male eine Zusammenfassung der

---

[1]) In dem *κοινός λόγος* hatte schon Heraklit den Maßstab für die Wahrheit der Sinneserkenntnis gefunden.

gesamten Elemente, welche die griechische Philosophie bis dahin herausgearbeitet hatte, erscheint, und welcher zuerst die Philosophie in ihrem Gesamtumfange behandelte.

Indem Plato im Anschluß an die Heraklitische Anschauungsweise, wonach alles in ewigem Werden und Vergehen ist und keinem Dinge ein Sein zukommt, eine Erkenntnis aus den Dingen für unmöglich hält, nimmt er die Sokratische Lehre einer Erkenntnis durch Begriffe in der Weise auf, daß er die allgemeinen Vernunftbegriffe als die wahren Objekte einer dauernden Erkenntnis in Anspruch nimmt. Wenn aber die Begriffe dasjenige Objekt des Wissens sein sollen, das in dem Wahrgenommenen nicht gefunden wird, und andererseits nur das Wirkliche erkannt werden kann, so folgert er weiter, daß der Inhalt des Gewußten, das durch die Begriffe Gedachte ein reales Sein sei. Ohne die Wirklichkeit der Begriffe gibt es für Plato weder ein Wissen noch ein Sein. Die Begriffe, die wir im Denken aus der Erfahrung herausheben, durch welche wir die Qualitäten der Dinge denken, entsprechen dem Wesen vollkommen, sie sind das wahrhaft Seiende, und das Zusammenfassen in einen Begriff ist Erinnerung an das Seiende, welches die Seele in ihrer Präexistenz zur steten Anschauung hatte. Die allgemeinen Begriffe werden sodann in den Ideen zu unveränderlichen Wesenheiten und in der Form selbständiger Einzelexistenz von den sinnlichen Dingen abgetrennt, zu denen sie sich als ihre raum- und zeitlosen Urbilder verhalten. Obwohl an und für sich seiend, sind sie mit den Einzelwesen in Gemeinschaft, deren wirkende Ursachen,[1])

[1]) Da die Ideen als wirkende Ursachen den ihnen entsprechenden Dingen und Individuen Wesen und Dasein verleihen, so heißen sie in Goethes Faust „Mütter", 2. Teil, 1. Akt.

und nur sofern die Einzelwesen an den Ideen teilhaben, kommt den Dingen Sein zu. Alles Sichtbare ist ein Gleichnis des Unsichtbaren und nur ein unvollkommenes Abbild desselben. Das Logische des Begriffs hat also für Plato zugleich die Bedeutung einer unbedingten Realität, und so wird auch hier vorausgesetzt, daß das erkennende Wesen der Natur des Erkannten gleich sei.

Wie Plato zwei Gebiete des Seins unterscheidet, die Welt der Ideen, des wahrhaft Seienden, und die Welt der Erscheinungen, des stets Werdenden und Vergehenden, so ordnet er ihnen zwei entsprechend gesonderte Erkenntnisvermögen zu. Die denkende Vernunft erkennt die allgemeinen Begriffe und gewinnt dadurch ein wahres Wissen von dem Seienden als solchem. Die Sinneswahrnehmung ist trügerisch und vermag nur eine Meinung (*δόξα*) von der sinnlich-körperlichen Welt zu erreichen.

Diese Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnisgebiete hatte schon Parmenides, der berühmteste unter den eleatischen Philosophen, gemacht, und auch schon bei ihm tritt der Gegensatz zwischen logischem Denken und sinnlicher Erkenntnis hervor. Die Sinne sind ihm unzuverlässig und trügerisch; sie vermögen nicht Wahrheit, sondern nur eine Meinung (*δόξα*) von den Einzeldingen in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu gewinnen; Beweiskraft kommt ihnen nicht zu und nicht der aus ihnen stammenden Meinung. Nur in dem Denken liegt der Maßstab der Wahrheit, in ihm nur wahre Beweiskraft. Das Denken allein führt zur Erkenntnis des Seienden, das ungeworden, unvergänglich, unveränderlich, unteilbar und mangellos, eben das denknotwendige einheitliche Gesetz des Alls ist. „Nicht kannst du das Seiende aus dem

Seienden abtrennen. Ein Gemeinsames ist das Seiende, und das Seiende denken heißt, daß es ist. Das Sagen und Denken muß ein Seiendes sein. Denken und des Gedankens Ziel ist eins; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen.“ Wir erkennen, wie Plato diese Gedanken weiter gedacht und erkenntnis-theoretisch in seiner Ideenlehre weiter entwickelt hat.

Aristoteles sucht nach einem neuen Prinzip, um den Dualismus zwischen der Welt der übersinnlichen Wesenheiten und der sinnlich-körperlichen Welt zu überwinden und auszugleichen und findet dies Prinzip in der Unterscheidung von Stoff und Form. Er beginnt somit selbst wieder mit dem Gegensatz und vermag denselben trotz darauf hinzielender Versuche nicht zu überwinden, indem er mit dem Dualismus des transzendenten Gottes als einsamen Selbstbewußtseins und der sinnlichen Welt endigt.

Und dieser Dualismus, mit welchem die alte Philosophie sich auflöst, bleibt als Problem seitdem bestehen. Nachdem der Mensch sich über die Außenwelt erhoben hatte im Bewußtsein seiner Geistigkeit und Geistesfreiheit, konnte ihm die Vermittlung vom Sein aus nicht mehr gegeben werden, und so sucht er die Versöhnung in sich selbst zu erzeugen, um aus sich, als dem alleinigen Prinzip der Erkenntnis und der Quelle aller Wahrheit, der Dinge gewiß zu werden.

Mit Cartesius beginnt diese neue Entwicklung der Philosophie, welche vom Geiste anhebt und von allem Gegebenen des objektiven Seins absieht. Seine Philosophie beginnt mit dem Zweifel an Allem, um unbefangen von vorn anfangen zu können, mit jenem Skeptizismus, an

welchem die alte Philosophie zugrunde gegangen war, der aber bei Cartesius über sich hinausstrebt, indem er in dem Zweifel selbst den festen Punkt der Gewißheit des Denkens heraushebt, insofern in dem Zweifel an Allem dem Geiste in seinem denkenden Bewußtsein doch eben dies, daß er zweifelt, gewiß ist. Da wir im Zweifeln selbst denken, so bleibt über jeden Zweifel erhaben der Satz: *cogito ergo sum*, ich denke, folglich bin ich, so ist von allem Sein dem Menschen das denkende Sein das gewisseste, der Geist das wahre Sein und das einzige Merkzeichen wahrer Erkenntnis. Was der Geist klar und deutlich einsieht, ist wahr und besiegt den Zweifel. So wird Sein und Denken unmittelbar miteinander verknüpft. Was wir vom Sein klar und deutlich erkennen, ist nur das in den Erkenntnisformen der Mathematik Erfaßte und so ist die Körperwelt insoweit wirklich, als sie mathematisch erkennbar ist. Es ist dies noch ein Rest des Platonismus, dem zufolge nur das Begreifliche auch wirklich ist. Somit wendet sich auch die neuere Philosophie der Erforschung des Wirklichen zu in dem unbefangenen Glauben, durch das Denken das Wesen der Dinge erfassen zu können, so beginnt auch sie mit der stillschweigenden Voraussetzung einer Einheit der Vorstellungen mit den Dingen. Von diesem Dogmatismus, welcher bei den Ergebnissen des Denkens sich einfach beruhigt, ohne die Bedingungen und das Wesen und die Möglichkeit der Erkenntnis selbst zu untersuchen, werden insgesamt die philosophischen Systeme vor Locke, Hume und Kant getragen. Im Vertrauen auf die Selbstgewißheit und Kraft des Denkens suchen sie das Wesen, die Substanz der Dinge zu erkennen. Aber hier, bei Gewinnung objektiver Erkenntnis, beginnt die Schwierigkeit,

den Dualismus des Geistigen und Natürlichen aufzulösen, zu begreifen, wie der Gedanke das objektiv Gegebene zu erfassen, und umgekehrt die ausgedehnte Materie auf den denkenden Geist einzuwirken imstande ist, ein Problem, mit welchem sich die ganze idealistische Philosophie seit Cartesius bis Leibniz abgemüht hat, ohne es lösen zu können, denn alle Versuche drehen sich eigentlich nur darum, den Parallelismus zwischen Denken und Sein äußerlich auf Gott selber zurückzuführen.

Einen dem Idealismus entgegengesetzten Weg hatte die Philosophie Bacons eingeschlagen, der die Erfahrung als einzige Quelle und als das Prinzip der Erkenntnis setzt. Auch Bacon geht aus von einem Skeptizismus, der an Allem zweifelt, und verlangt, daß sich der Geist von allen Vorurteilen frei machen müsse, um zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen. Aber auch er verfährt in seinem Zweifel nicht radikal genug, indem er von der ungeprüften Annahme ausgeht, daß eine Erkenntnis der Dinge durch die Erfahrung möglich sei, daß das menschliche Erkenntnisvermögen die Wahrheit erfassen könne. Somit ist auch der Empirismus dogmatisch, da er auf unbewiesenen Voraussetzungen ruht, die er im guten Glauben an ihre Wahrheit aufnimmt.

Jedoch löste sich die dogmatische Philosophie in sich selbst auf, indem sie allmählich selbst die Grenzen des Erkenntnisvermögens enger und enger zog. In dem Essay über den menschlichen Verstand untersucht Locke den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, da er die Notwendigkeit fühlte, zuvor das Vermögen unseres Verstandes zu prüfen, ehe man sich auf Spekulationen im einzelnen einlasse. Wie die Erfahrungs-

philosophie Bacons eine Erkenntnis nur von den natürlichen Dingen glaubte gewinnen zu können, so beschränkte Locke den Kreis des Erkenntnisvermögens, indem er jede Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis leugnete und nur eine Erkenntnis der wahrnehmbaren oder sinnlichen Dinge, nur ein auf Erfahrung beruhendes Wissen für möglich hielt. „Auf Erfahrung ist alle unsere Erkenntnis gegründet und von ihr leitet sie sich im letzten Grunde her.“ Unsere Erfahrung gründet sich allein auf die Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung ist aber ein Akt des Bewußtseins, und so wirken Sensation und Reflexion notwendig zusammen, und sie sind die Quelle der einfachen Ideen, während die zusammengesetzten Ideen aus dem Verstande allein stammen. Die ersten Erkenntnisse betreffen die einzelnen Sinneseindrücke. Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind einem außer uns existierenden Dinge ebensowenig ähnlich, wie die Worte den durch sie bezeichneten Vorstellungen. Abbilder der Objekte außer uns und mit diesen vollständig sich deckend sind nur folgende Eigenschaften, die in jedem Zustande von den Objekten unzertrennlich, beständig und unveränderlich sind: Masse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe. Locke nennt diese Eigenschaften primäre Qualitäten. Die Ideen in uns stellen in diesen Eigenschaften das Ding außer uns so vor, wie es an sich ist. Aber Farben, Töne, Gerüche, Wärme, Licht u. a. sind nicht Abbilder der wirklichen Eigenschaften der körperlichen Dinge, sondern wir halten sie nur dafür. Diese Ideen der Sensation nennt Locke sekundäre Qualitäten; sie existieren nur in der Vorstellung. „Die Sonne könnte scheinen, so wie jetzt — ohne ein empfindendes Wesen würde es doch so wenig Licht oder Wärme in der Welt geben als Schmerz.“

In weiterer Konsequenz schloß dann Berkeley, daß es überhaupt keine Erkenntnis von Dingen außer uns gebe, sondern nur eine Erkenntnis unserer eigenen Empfindungen und Vorstellungen, die allein uns gegeben sind und deren Ursache Gott sei. Die Dinge seien nur in unserer Vorstellung und die uns gegebenen Vorstellungen, die Ideen, seien allein die wirklichen Dinge. Sein ist nichts anderes als Empfundenwerden; die Körper sind nur Vorstellungskomplexe und außer unserer Vorstellung nicht vorhanden. Ein Verhältnis der Kausalität kann daher für die nur vorgestellten Körper nicht bestehen.

Realistischer ist die Denkweise Humes. Er unterscheidet das Dasein der Gegenstände von der Art, wie sie auf unsere Sinne wirken. Die Erscheinungen der Objekte für die Sinne seien der wahren Natur und Tätigkeit der Dinge nicht gleich oder auch nur beinahe gleich. Unsere Sinneseindrücke (Impressionen) geben uns nur die Erscheinung von Etwas, das außer uns und jenseits der Erfahrung liegt. Auf der Grundlage dieses Phänomenalismus will Hume die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis prüfen. Hume unterscheidet zwischen derjenigen Erkenntnis, die durch die Kombinationen unseres Denkens, durch die aus den Vorstellungen, den Kopien der Sinneseindrücke, gezogenen Schlüsse gewonnen wird, und zwischen der Erkenntnis von den Dingen, von den in unserer Wahrnehmung gegebenen Tatsachen. Bei der ersteren handelt es sich um Vorstellungen, die schon ineinander enthalten, also auseinander entwickelt werden; daher machen die Kombinationen der Vorstellungen auf Notwendigkeit Anspruch, sie ergeben analytische oder Vernunfturteile, gewähren jedoch, da sie nur Gedankenbeziehungen sind, keinen Schluß auf das Sein.

Die Möglichkeit einer auf Notwendigkeit Anspruch machenden Erkenntnis aus den Tatsachen macht Hume abhängig von der Möglichkeit der Erkenntnis des notwendigen Kausalzusammenhanges, welchen Begriff er zum ersten Male einer Prüfung unterwirft. Alle unsere Erfahrungsschlüsse beruhen auf der Kausalität. Die Kausalität ist der einzige Weg, der zu wirklicher Erkenntnis von den Dingen führt. Sie schließt in sich ein Verhältnis notwendiger Verknüpfung und eben diese Notwendigkeit in der Beziehung von Ursache und Wirkung ist für Hume das Problem. Da die Wirkung von der Ursache durchaus verschieden ist, so schließt er, kann sie nicht im Begriffe der letzteren enthalten sein, also auch nicht durch ein analytisches Urteil, durch Schlüsse nach dem Identitätsprinzip abgeleitet werden. Da es sich um untereinander verschiedene Tatsachen handelt, so kann allein die Erfahrung entscheiden. „Solange wir nur a priori urteilen und ein Objekt rein für sich betrachten, d. i. so wie es uns erscheint und unabhängig von aller weiteren Beobachtung, gelangen wir nie zum Begriff eines anderen und verschiedenen Objektes, wie es die Wirkung ist, und noch viel weniger zeigt sich uns dabei die untrennbare und unverbrüchliche Verknüpfung zwischen beiden.“ „Was folgt, lernt man nur aus Erfahrung; a priori können wir es nicht wissen.“ Aber auch aus der Erfahrung vermag man den Kausalnexus, das Band, das die Ursache mit ihrer Wirkung notwendig verknüpft, nicht zu beweisen, da die Erfahrung nur die zeitliche Aufeinanderfolge von Tatsachen aufzeigt, dagegen die eigentliche Einwirkung eines Gegenstandes auf den anderen sich der Wahrnehmung entzieht. „Die Natur gewährt uns die Kenntnis einiger

weniger, auf der Oberfläche liegender Eigenschaften der Dinge, verbirgt uns aber die Vermögen und ursprünglichen Kräfte, von welchen die Einwirkung der Dinge ganz allein abhängig ist. Gesicht und Gefühl übermitteln uns eine Vorstellung von der tatsächlichen Bewegung eines Körpers; von der wunderbaren Macht oder Kraft aber, die einen in Bewegung begriffenen Körper für immer in einer stetigen Veränderung des Ortes erhält und die er nur durch Mitteilung an andere Körper verliert, können wir uns nicht den entferntesten Begriff machen.“ „Die Szenen der Sinnenwelt wechseln beständig, ein Objekt folgt auf das andere in ununterbrochener Reihe; die Macht oder Kraft aber, welche die ganze Maschine treibt, ist uns völlig verborgen.“ Die Erfahrung unserer Sinne kann uns über die Notwendigkeit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung niemals Aufschluß geben. Die Erfahrung kann uns nur sagen, daß es immer so gewesen ist, aber nicht, daß es notwendig so sein müsse. Tragen wir nun trotzdem in uns die Vorstellung der Notwendigkeit solcher Verknüpfung, d. h. den Begriff der Kausalität, so ist dieser nicht aus der Erfahrung gewonnen, denn die Erfahrung wird durch ihn erst möglich, sondern es hat sich instinktiv ein Schluß eingestellt, der auf die Notwendigkeit in der kausalen Verknüpfung folgert. Aus bloßen Begriffen ist nicht zu verstehen, wie deshalb, weil etwas ist, diesem ein anderes notwendig folgt. Dieser Schluß gründet sich auf die Gewohnheit, mit der man häufige Beobachtungen macht und aus der Regelmäßigkeit in den Naturvorgängen erwartet, daß mit der bestimmten Tatsache sich die bestimmte Folge verknüpfen werde. Diese Gewohnheit, mit der wir aus dem Verhältnis der zeitlichen Folge dasjenige

der Kausalität machen, ist nur ein Glaube, der die Erfahrung begleitet, und kann daher eine Sicherheit objektiver allgemeingültiger Erkenntnis nicht gewähren. „Unsere Idee von Notwendigkeit und Verursachung entspringt einzig und allein aus der zu beobachtenden Gleichförmigkeit in den Tätigkeiten der Natur, wo gleiche Dinge beständig miteinander verbunden sind, und wodurch der Geist bestimmt wird nach Gewohnheit das eine Ding aus der Erscheinung des anderen zu folgern. Diese beiden Umstände machen den ganzen Begriff jener Notwendigkeit aus, die wir der materiellen Welt zuschreiben. Über die beständige Verbindung gleicher Dinge hinaus und die sich daraus ergebende Folgerung von dem einen auf das andere haben wir keine Idee irgend einer Notwendigkeit oder Verknüpfung.“ Somit ist die Notwendigkeit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht zu beweisen und der letzte Grund unserer empirischen Erkenntnis beruht nur auf einer subjektiven Gewißheit, auf Voraussetzungen von präsumtiver Allgemeingültigkeit, und eine objektive Erkenntnis aus den Gründen, wie sie Bacon verlangte, ist unmöglich.

Mit diesem Skeptizismus Humes war die Auflösung des Dogmatismus in gewissem Sinne bereits vollzogen; vollständig wurde sie jedoch erst durch den Kritizismus Kants, der die Voraussetzung einer Einheit von Denken und Sein, wie sie der Dogmatismus stillschweigend gemacht hatte, einer genauen Kritik unterwirft und zum ersten Male in bestimmter Fassung die Grundfrage der Philosophie untersucht, die Frage nach den subjektiven Bedingungen der Erkenntnis, den Faktoren, welche die Tatsache der menschlichen Erkenntnis erklären.

In den nacharistotelischen Philosophemen ist zwar eine Widerlegung des Dogmatismus bereits durch die Skepsis gegeben, die uns daher einen bedeutungsvollen Fortschritt in der Lösung des Grundproblems der Erkenntnis bedeutet; gleichwohl war es vor allen doch erst Kant, der durch Humes Skeptizismus „aus dem dogmatischen Schlummer“ aufgeregt, die Grundfrage der Erkenntnistheorie begriff und im Sinne der eigentlichen Aufgabe eine Lösung des Problems unternahm.

Hatte die gesamte Philosophie vor Kant sich vergeblich damit abgemüht, die Substanz, das Wesen der Dinge zu erklären, sei es durch die empirische Methode, sei es durch das reine Denken, so war es Kant, der, ein zweiter Sokrates, die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückführte und ihr die berechtigte Selbständigkeit, die sie den empirischen Wissenschaften gegenüber bereits einzubüßen Gefahr lief, dadurch zurückeroberte, daß er sie auf ein der theoretischen Forschung ausschließlich zufallendes Wissensgebiet beschränkte. Nach Kant soll die Philosophie nicht eine Erklärung der Dinge sein wollen, sondern sie soll die Tatsache der menschlichen Erkenntnis erklären, eine Tatsache, welche allen Wissenschaften gemeinsam zugrunde liegt, aber von keiner untersucht wird. Indem Kant der Philosophie die Aufgabe zuwies, die Tatsache der Wissenschaft zu erklären, begründete er die kritische Methode des philosophischen Forschens und wurde er der Neuschöpfer der philosophischen Wissenschaft als solchen.

Eine Tatsache erklären heißt, sie aus den sie bedingenden Gesetzen ableiten. „Die Tatsache der Erkenntnis muß daher aus Bedingungen erklärt werden, welche der wirklichen Erkenntnis vorausgehen und daher selbst nicht

Erkenntnis sind.“ Die Kritik enthält nun den Nachweis der das Erkenntnisfaktum notwendig bedingenden Erkenntnisfaktoren. „Es geht ein Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann.“ Diese unserem Erkennen subjektiv real zugrunde liegenden, dem Erkenntnisakt vorausgehenden, transzendentalen Bedingungen sind das eigentliche Objekt des Kantischen Kritizismus, der aus eben diesem Gesichtspunkte, wie jenes die Erkenntnis Bedingende, worauf er sich bezieht, transzendental genannt wird. In dieser auf der transzendentalen Beweisführung sich gründenden Untersuchung der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntnisformen, welche das Wissen sowohl begründen als begrenzen, besteht die kritische Philosophie, die in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft ihren klarsten Ausdruck gefunden hat.

Während die einander parallelen Richtungen der empiristischen und rationalistischen Philosophie Denken und Empfinden als nur graduell verschiedene Grundfähigkeiten eines einzigen Erkenntnisvermögens betrachteten und nur das Eine oder das Andere als das Ursprüngliche hervorhoben, so daß in der Auffassung der Empiristen alles Denken nichts als ein abgeschwächtes Nachbild der ursprünglichen, lebendigen Empfindung, in der Auffassung der Rationalisten alles Empfinden eine unklare, verworrene Vorstellung war, so war es Kant, der die Einseitigkeit dieser beiden Richtungen und ihre Unfähigkeit, ein wahres Wissen zu begründen, einsah und in dieser Einsicht eine Vermittlung beider Standpunkte für nötig erkannte. Er zeigt, daß Empfinden und Denken zwei der Art nach völlig unterschiedene ursprüngliche Funktionen der Seele seien, welche erst in ihrer Vereinigung ein wahres Erkennen zu

geben vermöchten. Wie Aristoteles im Gegensatze zu Plato für das wirkliche Wissen die Wichtigkeit der auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden Erfahrung betonte, da er erkannte, daß nur sie den Stoff dem begreifenden Denken zuführen könne, so leitet auch Kant alle unsere Erfahrungserkenntnis aus einer doppelten Quelle ab, aus den Sinnen, welche uns Empfindungen und Wahrnehmungen als den Stoff und den Inhalt aller möglichen Erkenntnis liefern, und aus dem Verstande, welcher die Form dazu in seinen eigenen Begriffen hergibt. „Die Begriffe ohne Anschauungen sind leer, die Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Insofern durch das Anschauungsvermögen uns die Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber dieselben gedacht und in ihren Unterschieden begriffen werden, so untersucht die Kritik der reinen Vernunft zunächst als transzendentale Ästhetik das sinnliche Vermögen und sodann als transzendentale Logik das Verstandesvermögen, und zwar unter der Frage, wie die Tatsache der Vernunfterkenntnis möglich ist.

Bevor jedoch die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufgeworfen werden kann, muß erst festgestellt werden, was überhaupt die Erkenntnis ist, um dann von ihrem Wesen ihre Tatsache erweisen zu können.

Erkenntnis ist nun nach Kant ein Urteil, in welchem das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird. Nach dem Verhältnis der Verknüpfung dieser Vorstellungen teilen sich die Erkenntnisse in analytische oder Erläuterungs-Urteile, sofern das Prädikat im Subjekte bereits versteckt enthalten ist und sich mithin demselben durch bloßes Zergliedern entnehmen läßt, und in synthetische oder Erweiterungs-Urteile, sofern der Prädikatsbegriff nicht ver-

steckterweise, weder ganz noch als Merkmal, im Subjektsbegriff liegt, sondern zu diesem erweiternd hinzutritt, und daher „durch keine Zergliederung desselben herausgezogen werden kann". Da nun selbstverständlich alle Erkenntnis in der Erweiterung unserer Begriffsvorstellungen besteht, so beruht alle wirkliche Erkenntnis auf synthetischen Urteilen. Indes nicht jedes synthetische Urteil gewährt eine wahrhafte Erkenntnis, denn die auf Grund der bloßen Wahrnehmung vollzogene Synthesis des Prädikats mit dem Subjekt kann noch nicht den an die wahre Erkenntnis zu machenden Anspruch auf Allgemeinheit und innere Notwendigkeit haben, da die bloße Wahrnehmung „uns zwar sagt, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse". Finden wir nun trotzdem unbedingt notwendige, allgemein gültige Erkenntnisse in uns, so können diese nicht aus der Erfahrung geschöpft sein — so schloß schon Hume —, sondern nur aus uns selbst stammen, d. h. sie beruhen auf einem ursprünglichen Gesetz der erkennenden Funktion unseres Geistes. Somit beginnt zwar alle Erkenntnis mit der Erfahrung, der Ursprung unserer Erkenntnis ist jedoch nicht empirisch, vielmehr „ist die Erfahrung nur das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt". Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind nach Kant aus keiner Erfahrung geschöpft, sondern schlechthin unabhängig von allem Empirischen, für sich klar und gewiß, d. h. a priori. Es folgt somit, daß alle wahrhafte und allgemeingültige Erkenntnis in synthetischen Urteilen a priori besteht.

Kant versteht mithin unter der Erkenntnis a priori diejenige, welche unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft hervorgeht, mithin reine Erkenntnis

ist.[1]) Die reine Vernunft ist es, welche von sich aus den Gedanken der Ursache zu den Erscheinungen hinzubringt und so erst die Gegenstände möglicher Erfahrung, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen hervorbringt.

Hier erkennen wir demnach deutlich den Punkt, der den Gegensatz zwischen Aristoteles und Kant befestigt und das Erkenntnisproblem des letzteren auf einer

[1]) Kant: Unter unsere Erfahrungen mengen sich Erkenntnisse, die ihren Ursprung a priori haben müssen und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen ... Eine Erkenntnis wird schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig a priori möglich ist ... Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt ... Die reinen Begriffe liegen vorbereitet im menschlichen Verstande, bis sie bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt werden ... Sie entspringen aus dem Verstande rein und unvermischt. Sie beziehen sich auf ihre Gegenstände, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben ... Die Materie zur Erkenntnis stammt aus den Sinnen und eine gewisse Form sie zu ordnen aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens. Da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Gültigkeit ... So gehen auch Begriffe a priori voraus als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird. Ohne deren Voraussetzung ist nichts als Objekt der Erfahrung möglich ... Nur vermittelst der Kategorien kann überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden. Sie sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten.

von der Aristotelischen gänzlich verschiedenen Basis erscheinen läßt.

Während nämlich das Erkenntnisproblem des Aristoteles auf der realistischen Anschauungsweise beruht, auf jener naiven Ansicht des gewöhnlichen Lebens, die als gegebene Tatsache einfach behauptet, daß unserer Erkenntnis eine objektiv-wirkliche Welt entspräche, indem die Dinge außer uns ihr vollkommen getreues Spiegelbild in unser für die Aufnahme desselben präformiertes Innere hineinfallen ließen, ist die Anschauungsweise Kants durchaus idealistisch, indem seiner Kritik der reinen Vernunft die Einsicht zugrunde liegt, daß die einzig möglichen Objekte der Erkenntnis nie andere sein können, als nur unsere subjektiven Vorstellungen.

„Bisher“, sagt Kant in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, „nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen aus dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“ „Es ist hiemit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.“

Und in der Tat ist diese vor allen von Kant ge-

wonnene Einsicht unwiderlegbar, und muß man sich nur darüber verwundern, daß sie noch immer nicht ganz das alte Vorurteil beseitigt und noch immer nicht eine Gemein-Erkenntnis aller Gebildeten geworden ist. Denn so mannigfacher Art auch die Versuche sind, die trotz Kant noch gemacht sind, um den Erscheinungen ihre transzendentale Realität zu wahren, so sind sie doch insgesamt als mißglückt zu betrachten und unschwer als solche zu erkennen.

Wie ist nun aber, so fragen wir mit der Kritik der reinen Vernunft, von den Erscheinungen, die nichts als unsere subjektiven Vorstellungen sind, eine Erkenntnis möglich, die auf Allgemeinheit und Notwendigkeit Anspruch macht? Wie ist davon Erfahrung möglich, die doch objektiv sein will?

Die Lösung dieser Fragen findet die Kantische Kritik in der Entdeckung der apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, den beiden „vielleicht aus einer Wurzel entspringenden Stämmen“ unserer Erkenntnis.

„Alle Erfahrung besteht aus Anschauung eines Gegenstandes und einem Begriff. Eine von beiden Arten der Vorstellung für sich allein macht keine Erkenntnis aus; wenn es also synthetische Erkenntnis a priori geben soll, so muß es auch Anschauungen sowohl, als Begriffe a priori geben.“ [1])

A priori sind die Formen der theoretischen Vernunft in ihrer Beziehung auf die tatsächliche Erkenntnis, insofern sie als die ursprünglich realen Funktionen der reinen Vernunft die Bedingungen der Erfahrungserkenntnis ausmachen und die Objekte der Erfahrung als solche erst formal

[1]) Kants Werke von Rosenkranz, I, 496.

bestimmen und schöpferisch hervorbringen. Es trifft daher der Einwurf Überwegs [1]) ganz und gar nicht den Kantischen Gedanken, wenn er gegen Kant geltend macht, daß „ein von aller Erfahrung unabhängiges Urteil, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewißheit, sondern gar keine Gewißheit haben und ein bloßes Vorurteil sein würde". Kant behauptet keineswegs die Möglichkeit eines von der Erfahrung abgelösten apriorischen Urteils als solchen — sind doch nach ihm „Begriffe ohne Anschauungen leer" —, vielmehr will er die Tatsache der allgemeinen und notwendigen Erfahrungserkenntnis erklären und findet diese Erklärung eben darin, daß „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen sind, d. i. bloße Vorstellungen, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben". Somit liegt der Grund der Verknüpfung nicht in den Dingen als solchen, sondern in unseren Vernunftformen, welche nicht aus der Erfahrung geschöpft sein können, da sie erst in ihrer Anwendung auf den durch die Sinneseindrücke gewonnenen Stoff die Erfahrung möglich, die Erfahrungserkenntnis objektiv, d. h. allgemein und notwendig machen.

Demgemäß handelt es sich in der Beantwortung der Frage, wie synthetische Urteile a priori in der Mathematik möglich sind, um die Elementarformen der anschauenden Erkenntnis, um Raum und Zeit.

Zunächst zeigt Kant in der metaphysischen Erörterung dieser Vorstellungsweisen, daß Raum und Zeit keine em-

[1]) Geschichte der Philosophie, III, 149.

pirischen Begriffe sein können, die aus der äußeren Erfahrung abstrahiert wären, da sie bereits zugrunde liegen müssen, um einzelne Erscheinungen als außer uns und nebeneinander, d. h. im Raume und als zugleich und nacheinander, d. h. in der Zeit aufzufassen.

Da alle unsere Wahrnehmungen durch Raum und Zeit bedingt, nur in ihnen möglich sind, so können diese nicht aus der Wahrnehmung abgeleitet werden, sondern müssen als ursprüngliche apriorische Vorstellungen der Vernunft begriffen werden, welche als solche aller Wahrnehmung vorausgehen.

Daß Raum und Zeit nichts den Erscheinungen Anhaftendes, gleichwohl aber notwendige Vorstellungen a priori sind, die allen Anschauungen zugrunde liegen, erhellt ferner daraus, daß wir nicht imstande sind, sie hinwegzudenken, während wir von allen Gegenständen der Erfahrung abstrahieren können, mit denen daher auch Raum und Zeit aufgehoben sein müßten, wenn sie mit ihnen in irgend einer Weise gegeben wären.

Sind nun Raum und Zeit nicht von den Objekten als deren gemeinschaftliche Merkmale abstrahiert, so können sie überhaupt keine allgemeinen Begriffe sein, und dies um so weniger, da die Gattungsbegriffe als Komplexe gewisser gemeinschaftlicher Merkmale stets nur Teilvorstellungen, Raum und Zeit dagegen das Ganze sind.

Raum und Zeit werden als „unendliche gegebene Größen“ vorgestellt, welche alle einzelnen, durch Einschränkungen begrenzten Räume und Zeiten als integrierende Teile in sich enthalten. Das Wesen des Begriffs dagegen ist nur zu denken als das Einzelne unter sich befassend, nie so „als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte“.

Insofern Raum und Zeit die ganze ungeteilte Fülle der Merkmale in sich befassen, sind sie keine Begriffe, sondern Einzelvorstellungen oder Anschauungen, was auch darin seine Bestätigung findet, daß sich die Unterschiede des links und rechts, unten und oben u. a. auf keine Weise logisch erklären, sondern nur unmittelbar anschauen lassen. „Alle Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung, der Begriff eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist.“

Ist nun somit klar, daß Raum und Zeit Anschauungen und zwar als ursprüngliche Vorstellungen Anschauungen a priori sind, so wird der Beweis, daß diese ursprünglichen Anschauungen gar keine Empfindung, keine qualitative Bestimmtheit in sich schließen, sondern reine oder bloße Anschauungen ohne einbegriffenen Stoff, d. h. Formen der Anschauungen sind, indirekt aus der Tatsache der reinen Mathematik geführt.

In dieser sogenannten transzendentalen Erörterung behauptet Kant, daß die reine Mathematik als allgemeine und notwendige Erkenntnis nur möglich sei unter der Bedingung, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen seien, da eben diese für sich das alleinige Material der mathematischen Konstruktionen bilden. Ohne diese Bedingung wäre die Mathematik eine empirische Wissenschaft, und ihre Erkenntnisse hätten nur komparative Allgemeinheit durch Induktion, die Tatsache ihrer streng allgemeinen und notwendigen Erkenntnis bliebe demnach unerklärt und unerklärlich.

Mithin sind nach Kant Raum und Zeit apriorische Formen unseres Anschauungsvermögens; der Raum ist die

Form des äußeren, die Zeit die Form des inneren Sinnes. Die Einzelvorstellungen, die Erscheinungen, sind „verzeitlichte und verräumlichte“ Empfindungen.

So unumstößlich nun auch diese Kantische Deduktion uns zu beweisen scheint, daß Raum und Zeit keine abstrahierten Begriffe, sondern als Formen der Sinnlichkeit nur aus unserem Erkenntnisvermögen stammen können, so glauben wir doch, daß die Kantische Lehre von Raum und Zeit als apriorischen Formen der Anschauung eine modifizierende Auffassung nötig macht. Und zwar sehen wir eine Nötigung hierzu zunächst nicht sowohl in dem Ergebnis der Kantischen Erörterungen, als in der Methode, durch welche dieselben zu ihrem Resultate gelangen. Der Weg aber, auf dem Kant zu der Ansicht von der Apriorität von Raum und Zeit kam, scheint uns klar und deutlich von ihm gekennzeichnet.

Indem Kant die Tatsache unserer Wahrnehmung von Erscheinungen aus ihren notwendigen Bedingungen erklären wollte, suchte er diese durch logische Analyse ihrer Grundbestandteile, durch Absonderung der apriorischen Zutat zu den sinnlichen Eindrücken zu ermitteln, und indem er auf dem Wege logischer Abstraktion als die allen Erscheinungen in gleicher Weise zugrunde liegenden Elemente die Vorstellungsweisen von Raum und Zeit entdeckte, so glaubte er in ihnen unmittelbar die subjektiven Bedingungen der anschauenden Erkenntnis, die apriorischen Formen der anschauenden Vernunft erkennen zu müssen, weil eben sie allein die Erscheinungen für uns möglich machten.

Hat denn aber, so müssen wir fragen, eine solche Schlußfolgerung ausreichende Beweiskraft, welche die Apriorität gewisser Vorstellungsarten lediglich daraus entnehmen will,

daß ohne dieselben die Tatsache der vorliegenden Erkenntnis nicht zu erklären sei? Sind Raum und Zeit allein aus dem Grunde schon apriorische Vernunftformen, weil wir ohne dieselben unsere Empfindungen nicht anzuschauen vermögen, keine Erscheinungen haben können? Wir meinen nicht und werden eben durch die Möglichkeit einer anderen Auffassung das Unzureichende jenes Beweises dartun. Und um der Sache sogleich näher zu treten, so sind wir zwar mit Kant der Ansicht, daß unsere Erkenntnis sich zusammensetzt aus dem, was wir durch sinnliche Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt. Gleichwohl glauben wir nicht, daß diese Zusammensetzung in der Weise stattfindet, wie man etwa in ein bereit stehendes Gefäß Wasser schöpft, so daß es genügen könnte, einfach die Grundbestandteile eines Erkenntnisfaktums zu ermitteln, um jedesmal nach Absonderung des qualitativ Stofflichen, als des Inhalts unserer Vorstellungen, in der Form unmittelbar den apriorischen Zusatz als die synthetische Funktion der bloßen Vernunft aufgefunden zu haben.

Nach unserer Auffassung beruht vielmehr alles, woraus sich das geistige Leben des Menschen zusammensetzt, auf Prozessen und deren Resultanten in dem Zentralorgane unseres Nervensystems, dessen spezifische Energie und spontan funktionierende Potenz wir eben reine Vernunft, erzeugendes Denken nennen. So wichtig daher auch die Kantische Methode uns erscheinen muß, um durch logische Zergliederung desjenigen, was in einem jeden Erkenntnisprodukt als Grundbestandteile enthalten ist, das rein Formelle von dem Stofflichen zu scheiden und uns so vor „vermeinten Entdeckungen durch innere Erfahrung“ zu

bewahren, so kann dieses Verfahren doch nicht ausreichen, um das a priori unserer Erkenntnisse zu erweisen, weil es eben ein Irrtum ist zu meinen, daß in jedem Erkenntnisprodukt die von dem Erkenntnisinhalt abgelöste reine Form unmittelbar der apriorische Faktor der reinen Vernunft sein müsse. So unzweifelhaft auch die Form unserer Erkenntnisse eine Bedingung ist, unter der uns allein die Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden, so ist diese Form der Erkenntnis dadurch doch noch nicht als ursprünglich reines Erzeugnis der Vernunft erwiesen, sondern es ist die Möglichkeit denkbar, daß sie auf dem Prozesse einer Wechselwirkung zwischen dem Stofflichen des sinnlichen Eindrucks und der diesen Stoff verknüpfenden und ordnenden reinen Vernunfttätigkeit beruhe und somit als solche nicht ohne den Stoff in dem Bewußtsein entstehe und am Ende des Denkprozesses, d. h. in der das Stoffliche der Empfindung zur synthetischen Einheit des Bewußtseins verknüpfenden apriorischen Denktätigkeit an und mit dem Stoffe und unter dem Zwange des Stoffes zum Vorschein komme.

Wie der Meißel, der dem Marmor Gestalt gibt, nicht seine eigene Form in dem Gestein zurückläßt, so verrät auch die geformte sinnliche Vorstellung nicht unmittelbar die formgebenden Funktionen der vorstellenden Vernunft. Es muß daher nach unserer Ansicht die psychologische Untersuchung, die Frage nach der Entstehung der Formen unserer Vorstellung im psychologischen Prozesse, hinzutreten, um klar einzusehen, was in Wahrheit unvermitteltes, ursprünglich erzeugendes Prinzip der Erkenntnis, gleichsam reines Werkzeug der bloßen Vernunft ist, und was als Produkt aus dem gegebenen qualitativ einwirkenden Stoffe

und den denselben bearbeitenden Funktionen der reinen Vernunft begriffen werden muß.

Bevor wir jedoch die Vorstellungsformen von Raum und Zeit aus diesem Gesichtspunkte mit den Hilfsmitteln der Psychologie prüfen und als auf einem vielfach verwickelten psychischen Prozesse beruhend nachweisen, wollen wir noch darauf hindeuten, daß eine negative Begründung unserer Ansicht schon in den Schwierigkeiten enthalten liegt, welche die Kantische Auffassung von der Apriorität jener Vorstellungsweisen dem Denken auferlegt, und durch welche dieselbe um so mehr an Wahrscheinlichkeit einbüßt und den Charakter einer bloßen Hypothese annimmt, als wir bereits die unzureichende Beweiskraft der sie stützenden Methode erkannt haben.

Unter der Annahme einer Apriorität werden zwar die Vorstellungen von Raum und Zeit schon an und für sich in die Kategorie der unbegriffenen Substanzen versetzt, daher das Unbegreifliche an ihnen keinen direkten Beweisgrund gegen die Richtigkeit der Kantischen Lehre hergeben kann. Wie jedoch die Erkenntnislehre des Aristoteles, insofern dieser gewisse absolut wirkende Seelenvermögen überall da annahm, wo er ohne dieselben die Tatsache der Erkenntnis nicht erklären konnte, als dogmatisch gelten muß, seitdem Kant durch die kritische Methode einen ganz neuen Weg für die Lösung der Erkenntnisprobleme entdeckte, so meinen wir, muß auch die Kantische Ansicht von der Apriorität der Raum- und Zeitvorstellungen als dogmatisch fallen, wenn einerseits die diese Ansicht stützende Methode als nicht beweiskräftig erwiesen ist, und andererseits jene Vorstellungsarten unter einem anderen Gesichtspunkte eine befriedigendere Erklärung finden, da-

durch nämlich, daß sie in ihrer Entstehung begriffen werden.

Obwohl wir somit eines direkten Gegenbeweises überhoben zu sein glauben, so wollen wir doch einen Punkt gegen Kant geltend machen, der für die Berechtigung unserer Auffassung entscheidend ist, dagegen die der Kantischen von vornherein zweifelhaft machen muß. Wenn nämlich Kant die Notwendigkeit der Raumvorstellung a priori daraus herleitet, daß wir uns keine Idee davon bilden könnten, daß kein Raum sei, während wir uns ganz wohl denken könnten, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden,[1]) so müssen wir dies als eine bloße Behauptung bezeichnen und derselben die Tatsache entgegenhalten, daß wir doch nur bis zu einem gewissen Grade die Abstraktion von dem Rauminhalte vollziehen können, während ein ganz leerer, mithin gestaltungsloser Raum eine contradictio in adiecto für unsere Vorstellung involviert. Enthalten nicht die Figuren der mathematischen Konstruktionen, die nach Kant die reine Anschauung zu ihrem ausschließlichen Material haben sollen, in den Umrissen der sie bedingenden Linien den Stoff der Empfindung? Sind nicht diese Linien nur quantitativ und graduell verschieden von dem sinnlichen Inhalt aller unserer Empfindungen, die gleichsam auf der punktuellen Häufung der Affektionen unserer Sinne beruhen und sich hieraus zusammensetzen? In der Tat sind die mathematischen Figuren nur ein Ausschnitt aus unserem Empfindungsstoff, und dürfen wir uns durch die bis zum relativ äußersten Grade

[1]) „Eine Erkenntnis wird schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig a priori möglich ist.“ Kant S. 24.

fortgesetzte Abstraktion vom Rauminhalte über das Material jener Konstruktionen nicht täuschen lassen.

Ist es aber unmöglich, diese Konstruktionen als reine Anschauungsformen zu begreifen, oder überhaupt unmöglich eine Vorstellung vom Raum zu haben, ohne ihn an ein bestimmtes stoffliches Substrat zu fixieren, so ist eben dies für uns ein zureichender Beweis dafür, daß diese Vorstellung als solche nicht eine apriorische Form unserer Vernunft ist, in die wir nur den Stoff unserer Empfindungen einzutragen hätten, sondern daß dieselbe vielmehr auf dem Prozesse einer Wechselwirkung zwischen dem Stofflichen der Empfindung und den synthetischen Funktionen der reinen Vernunft beruhe.

Die Raumvorstellung gehört eben nicht allein der Rezeptivität unserer Sinne an, sondern sie ist mitbedingt durch die ursprünglich erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denktätigkeit der reinen Vernunft: sie beruht auf einem Urteil der logischen Funktion, vermöge dessen das denkende Bewußtsein die einzelnen Sinnesempfindungen von sich unterscheidet, und in dieser Unterscheidung zu derjenigen Gesamtvorstellung verknüpft, die wir eben Raum nennen. Diese Synthese ist vermittelt durch die motorischen Nerven, welche in der Reaktion gegen den auf die sensiblen Nerven einwirkenden Reiz für das Denken die Disposition zu dem Urteil enthalten, daß die Ursache des sich verändernden Zustandes unserer Nerven nicht in uns, sondern in etwas außer unserem Bewußtsein Existierenden liege.

Vermittelst der motorischen Nerven entsteht uns die Vorstellung einer gegenständlichen Welt, welche wir uns aus dem Material unserer Empfindungen konstruieren, indem

wir die nach den verschiedenen Sinnesorganen spezifisch qualifizierten Affektionen auf Grund der sich gegenseitig bestätigenden und assoziierenden Empfindungen kombinieren und im Gedanken zu dem Gesamtbilde vereinigen, welches wir eben als Raum anschauen.

Anschauen heißt Vorstellen in Raum und Zeit. Die Erscheinungen sind unsere in Raum und Zeit vorgestellten Empfindungen. Indes keine Anschauung kommt ohne denkende Vernunfttätigkeit zustande, da auch schon unsere Empfindungen Vorgänge in unserem denkenden Verstandesbewußtsein sind.

Wie die räumlich angeschauten Dinge der Erscheinungswelt durch die denkende Funktion vollzogene Konstruktionen unserer sinnlichen Vorstellungen sind, so beruht nun auch die Zeitvorstellung auf dem vermöge des Gedächtnisses sich verkettenden einheitlichen Bewußtsein, auf einer synthetischen Funktion, welche im Prozesse des den Stoff der Empfindungen verarbeitenden und zur Einheit des Bewußtseins verknüpfenden einfachen Denkens wirksam ist und eben diejenige Vorstellung erzeugt, die wir Zeit nennen. Da dieselbe somit aus dem primärsten Denkprozesse hervorgeht, so kann auch hier von einer eigentlichen logischen Deduktion der Zeit nicht die Rede sein, insofern wir eben dieselbe nicht ohne den Inhalt unserer sie durchgehends mitsetzenden empirischen Vorstellungen darzustellen vermögen.

Unter diesem Vorbehalte begreifen wir nun die Zeitvorstellung in ihrer Entstehung als die durch das beharrende Bewußtsein des denkenden Subjekts, als ihres Realgrundes, bedingte abstrakte Wahrnehmung des Affiziertwerdens als solchen und als die Konstruktion der im Ge-

dächtnis fixierten, spezifisch verschiedenen, kontinuierlich sich ablösenden und gegeneinander abgrenzenden Empfindungen zu einer Gedankenreihe.

Sind somit Raum und Zeit mit dem Material unserer Empfindungen durch das reine Denken vollzogene Konstruktionen, so leuchtet die Möglichkeit sogenannter synthetischer Urteile a priori in der Mathematik und die Anwendbarkeit derselben auf die Dinge der Erscheinungswelt von selbst ein, und ist also die Grundfrage von Kants transzendentaler Ästhetik beantwortet.

Auch die Sinnesempfindung ist gänzlich von unserer Organisation abhängig, derart, daß wir über die Natur des den einwirkenden Reiz verursachenden Gegenstandes außer uns nichts auszusagen imstande sind. Somit irrte Kant darin, daß er den Stoff der Empfindung für empirisch gegeben hielt und die rein subjektive Zutat in den verknüpfenden und ordnenden Formen der Anschauung zu finden glaubte, und ebenso darin, daß er die Arten der Verknüpfung, welche in den logischen Formen des Urteils vorliegen, unmittelbar als apriorische Vorstellungen (völlig unabhängig von aller Erfahrung) und als die formgebenden Funktionen der reinen Vernunft ansah.

Wir können die notwendige Existenz einer Denkursache, die Existenz des rein geistigen Faktors, dem die Funktion der Synthese (d. i. Verknüpfung des Gegebenen zur Einheit des Bewußtseins) zukommt, vermöge der transzendentalen Beweisführung wohl hypothetisch erschließen, die reine Intelligenz in ihren Grundbegriffen und synthetischen Funktionen zu benennen, dafür fehlt uns jedoch jedes Mittel der Apperzeption. Hat ja doch unser Geist kein reines Bewußtsein von sich, sondern nur

ein empirisches, da er sich als Inbegriff seiner Vorstellungen darstellt.

Da das reine, erzeugende Denken keine fertige Form, in die wir unsere Vorstellungen fassen, sondern eine von aller Erfahrung unabhängige Tätigkeit ist, aus der jedes einzelne Erkenntnisprodukt resultiert und welche daher selbst nicht Erkenntnis ist, sondern unbewußt in der Seele sich vollzieht, so müssen wir es als ein an sich unmögliches Verfahren bezeichnen, durch logische Abstraktion aus dem im reinen Denkprozesse Erwirkten den sogenannten rein geistigen Faktor gleichsam destillieren und darstellen zu wollen. Was wir durch logische Zergliederung der Erkenntnisarten, durch Abstraktion von dem Inhalt der verschiedenen Urteilsformen absondern, sind selbst nur Erkenntnisfacta, die auf dem Prozesse des den Stoff der Vorstellungen ursprünglich verknüpfenden einfachen Denkens beruhen.

Wenn wir nun dennoch mit Kant die Einheit des reinen Bewußtseins, trotzdem wir es soeben als Grenzbegriff unserer Erkenntnis aufgezeigt haben, als das objektive und einende Band unserer Vorstellungen und die Grundbedingung der Erfahrungsurteile und Erfahrungsobjekte, somit als das oberste Prinzip unseres Denkens und Erkennens in Anspruch nehmen, so sind wir uns doch bewußt, in der Bezeichnung des ursprünglich erzeugenden Denkens als reinen Bewußtseins nur eine Übertragung von unserem empirischen Bewußtsein zu haben.

In genauerem Sinne können wir die von allem Inhalte unserer empirischen Vorstellungen abgesonderte, diese bedingende reine Intelligenz nicht anders als physio-

logisch,[1]) d. h. selbst wieder als Erscheinung begreifen, als Phänomene von unbewußt verlaufenden materiellen Prozessen, oder wie wir oben definierten, als die spezifische Energie und spontan tätige Potenz der Nervensubstanz unseres Gehirns. Die Materie ist eben als das denknotwendige und primärste Produkt des Geistes der einzig Aufschluß gebende Erkenntnisgrund desselben. Daß wir aber in der als organisierten Materie erscheinenden Gehirnsubstanz zugleich den Realgrund des Geistes erkennen, in ihr die Bedingungen für die Existenz des Bewußtseins anschauen, führt uns nicht etwa in einen Zirkelschluß, sondern erhält einen denkbaren Sinn dadurch, daß ja unseren Vorstellungsbildern, also auch unseren Vorstellungen von der Materie das unbekannte Ding an sich transzendental zugrunde liegt. Wie die Nervensubstanz des Gehirns die Funktion haben kann, Vorstellungen zu erzeugen und zu reproduzieren, ist daher für den menschlichen Verstand unbegreiflich, jedoch nicht in höherem Grade unbegreiflich, als es z. B. die am Eisen haftenden Phänomene des Elektromagnetismus oder die in gewissen Stoffkomplexen zur Erscheinung kommende Explosionskraft oder irgend eine andere sogenannte Naturkraft ist. Wie uns in jeder Erkenntnis eines Naturgesetzes das Rätsel seines in Kraft Seins verhüllt und ungelöst bleibt und die Formulierung einer Erkenntnis zum Naturgesetz eben das Eingeständnis der Grenzen unseres Wissens enthält, so muß uns, wie jedes Naturgesetz, so auch das Gesetz des funktionellen

[1]) Ich habe daher meinen philosophischen Standpunkt in meiner hier zugrunde liegenden Schrift (1877) als psychophysiologischen Idealismus bezeichnet. Ich nehme für mich in Anspruch, den Begriff „Psychophysiologie“ eingeführt zu haben.

Zusammenhangs zwischen der erscheinenden Materie und dem Bewußtsein einfach als empirisches Datum gelten, wie sehr auch die der organisierten Materie so zuerkannte Eigenschaft, Bewußtsein zu erzeugen, als ein Mysterium sich darstellt, vor dem der forschende Menschengeist im Gefühl seiner Endlichkeit staunend Halt macht und im Nichtwissen demütig sich bescheidet.

Sind, wie gezeigt worden ist, unsere Empfindungen schon an und für sich Vorgänge in unserem denkenden Bewußtsein, in welchem sie vermöge der synthetischen Denkfunktionen des unbewußt logischen Prinzips in Raum und Zeit, d. h. als Erscheinungen vorgestellt werden, und beruhen andererseits auch die primären Begriffe unserer Erkenntnis auf dem Prozesse des den Stoff der Vorstellungen ursprünglich verknüpfenden unbewußten Denkens, so wird für uns jetzt auch die Frage hinfällig, wie die „reinen“ Begriffe auf sinnliche Dinge angewandt werden können und dadurch die Erfahrung ermöglicht wird, eine Frage, welche Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe unter den von uns zurückgewiesenen Voraussetzungen zu lösen sucht, daher wir nicht näher darauf eingehen.

Ebenso bedarf es nach dem von uns eingenommenen und bisher entwickelten Standpunkte nur einer kurzen Bemerkung, um andererseits wieder unsere Übereinstimmung mit dem Ergebnis von Kants transzendentaler Dialektik zu erklären.

Ist es ja doch von selbst einleuchtend, daß, wenn die von uns erkannten Grundbegriffe unseres Denkens erst allmählich mit der Erfahrung gebildet sind, d. h. als Erkenntnisprodukte aus der die empfangenen

Eindrücke nach ihren immanenten Gesetzen verarbeitenden ursprünglichen Geistestätigkeit begriffen werden müssen, wir durch nichts uns berechtigt halten können, von ihnen einen transzendenten Gebrauch zu machen, sie über das Erfahrungsgebiet hinaus auf übersinnliche Dinge anzuwenden.

Unsere Erkenntnis hat „objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die je unseren Sinnen gegeben werden mögen", sie hat ihre Geltung nur innerhalb der Erfahrungswelt. Sobald wir diese überfliegen wollen, verlassen wir den Boden der Erfahrung, der allein unseren Begriffen reellen Inhalt gibt, und betreten das ideale Traumland der symbolisierenden und dichtenden Phantasie, welche nur in sittlicher und ästhetischer Beziehung innere Wahrheit und Bedeutung hat, insofern sie das große Welträtsel mit dem poetisch verklärenden Schleier der Schönheit umwebt und so den nach Erkenntnis ringenden Menschen über das Unzureichende einer bestimmten Fassung des Unendlichen zeitweilig hinwegtäuscht.

Das Wissen bezieht sich nur auf den kleinen Kreis unseres endlichen Lebens. Auf dem Erfahrungsgebiete ist aber die Erkenntnis möglich, da das erscheinende stoffliche Sein als Reflex und Resultante des ursprünglich erzeugenden Denkens begriffen wurde. Dieses unbewußt erzeugende Denken, welches als das transzendentale Subjekt der Erkenntnis vorausgesetzt wurde, kann jedoch nur als formaler Grund des Objekts gedacht werden, da wir durch die übereinstimmende, von allen Individuen bestätigte Verknüpfungsart der auf uns einströmenden Empfindungsreize zu der Voraussetzung der Existenz eines den einwirkenden Reiz bedingenden und gleichmäßig hervorbringenden tran-

szendentalen Objekts genötigt werden. „Alle unsere Vorstellungen“, sagt Kant, „werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieser Gegenstand ist insofern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können.“ „Was die Dinge an sich sein mögen, sagt er ferner in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“ Das Ding an sich und das erzeugende Denken sind demnach die beiden durch die transzendentale Beweisführung hypothetisch erschlossenen Grenzbegriffe unserer Erkenntnis, die beiden ewig unerreichbaren Pole unseres empirischen Wissens. Unsere Erfahrungswelt ist eine Welt der Erscheinungen, die Natur das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung. „Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, sagt Kant, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei alledem doch niemals beantworten können.“ Aber wir gelangen doch zu einer Naturbetrachtung, welche die Natur als Hülle einer unbekannten Kraft begreift und unter dem Symbole der Natur die höhere Macht demutsvoll verehrt.

---

b) Die Begründung der Ethik bei Platon.

So wenig Bedeutung die Platonische Ideenlehre heute für die Naturerklärung hat, so aktuell ist die Ethik Platons und die Begründung, die er dieser Wissenschaft gegeben hat. Der Platonische Dialog, der die ethischen Prinzipien im Gegensatz zu der die Sittlichkeit untergrabenden, der Willkür des Handelns Tür und Tor öffnenden Sophistik entwickelt und für die Sittlichkeit feste Normen aufstellt, ohne zu metaphysischen, über den gesunden Menschenverstand hinausgehenden Ideen sich zu versteigen, ist der Protagoras. Eine Analyse dieses Dialogs wird uns in die Kernfragen wissenschaftlicher Ethik einführen.

Hippokrates, ein junger Athener voll Wissensdrang und Strebersinn, hat den Anbruch des Tages nicht erwarten können und ist in der ersten Morgenfrühe zu Sokrates geeilt, um ihm die große Neuigkeit zu melden, daß Protagoras angekommen in Athen. Da Sokrates die Aufregung des jungen Mannes merkt, fragt er ironisch, ob denn Protagoras ihm etwas angetan habe. Ja, wahrhaftig, Sokrates, — weil er allein ein weiser Mann ist und mich nicht auch dazu macht. Aber gewiß, antwortet Sokrates, wenn du ihm Geld und gute Worte gibst, macht er dich auch zu so einem weisen Mann. Das eben wünscht Hippokrates, und Sokrates soll deswegen mit ihm zu Protagoras gehen und sich für ihn bei diesem verwenden, daß er ihn als Schüler aufnehme, denn Protagoras verstehe sich aufs Reden wie sonst keiner. Um den Hippokrates zu prüfen, fragt Sokrates weiter, wer ist denn eigentlich Protagoras, daß du zu ihm gehen und bei ihm dein Geld loswerden willst. Was willst du bei ihm werden? — Ein Sophist

soll er sein. — Ein Sophist zu werden liegt nun nicht im Sinne des Hippokrates. Was er von Protagoras lernen will, ist offenbar nicht von der Art, wie man bei einem Arzt oder Bildhauer in die Lehre geht, um selbst Arzt oder Bildhauer zu werden, sondern wie man von einem Schulmeister, Musiker und Turnlehrer lernt. Denn hier, sagt Sokrates, lernst du alles auch nicht, um das Fach berufsmäßig zu treiben, sondern nur zur Ausbildung, wie es sich für einen Staatsbürger und freien Mann geziemt. Wem willst du deine Seele zur Pflege und Behandlung anvertrauen? Einem Sophisten? Was ist denn ein Sophist? Ein Mann der Wissenschaft. In welchem Fach ist der Sophist sachverständig? In welchem Handwerk ist er ein Meister? Er ist ein Meister, einen zu einem schlagfertigen Redner zu machen. Worin macht denn der Sophist einen tüchtig im Reden? Offenbar über das nämliche, was er selbst versteht. Aber was ist das, wovon er selbst das Verständnis hat und es seinen Schülern beibringt? Aha, ich verstehe, die Sophisten sind so eine Art Kaufmann oder Krämer und handeln mit Artikeln, von denen die Seele sich nährt. Sie ziehen mit geistigem Gut, mit Weisheit in den Städten herum und wissen selbst nicht, was davon der Seele nützlich oder schädlich ist, und die Käufer wissen es auch nicht. Sieh zu, lieber Hippokrates, daß du nicht dein Teuerstes, deine Seele, aufs Spiel setzest. Auf sie kommt alles für das Wohl- oder Übelergehen an, je nachdem sie tüchtig oder elend ist. Bei Einkauf von leiblicher Nahrung ist schon Vorsicht am Platze, bei geistigem Gut ist die Gefahr einer Schädigung noch größer. Geistiges Gut muß man in die Seele aufnehmen, man kann es nicht in Körben und Geschirren stehen lassen und erst Beratung

halten, man muß damit fortgehen, ob man nun mit Schaden oder Nutzen eingekauft hat.

So erregt das Vorgespräch Bedenken gegen die Lehrtätigkeit der Sophisten, die sich Lehrer der Tugend nannten und unter dieser die Wohlberatenheit in allen Verhältnissen des bürgerlichen und häuslichen Lebens verstanden. Sie versprachen jedem die Tüchtigkeit zu verleihen, die den Erfolg und das Glück im Leben sichert. Sie kamen insbesondere dem Streben der jungen Leute nach politischem Einfluß entgegen und traten als Lehrer aller jener Fähigkeiten und Künste auf, die zur tätigen Teilnahme am öffentlichen Leben erforderlich sind. Die Rhetorik war die Trägerin aller Bildung und das Zaubermittel, für das öffentliche Leben geschickt zu machen. Protagoras aus Abdera, einer Stadt in Thrazien (um 480 geboren), nannte sich zuerst Sophist. Er war der erste, der in den griechischen Städten als Wanderlehrer herumreiste und gegen Zahlung eines Honorars lehrte. In Athen wurde er ein Freund des Perikles, schließlich aber im Jahre 411 als Atheist vertrieben. Lehrte er doch, von den Göttern kann man nicht wissen, ob sie sind oder nicht sind. Er verließ Athen, um sich nach Sizilien zu begeben. Unterwegs erlitt er Schiffbruch und fand seinen Tod in den Wellen.

Protagoras ist es gewesen, der zuerst das eigentliche Problem der Erkenntnis erfaßte und die Frage nach den Bedingungen und Grenzen des Erkennens zu beantworten suchte. Indem er die Lehre des Heraklit vom ewigen Fluß aller Dinge aufnahm, lehrte er: Das All ist Bewegung und außer dieser ist nichts; darum gibt es kein beharrliches Sein und keine Erkenntnis eines solchen. Alle Erkenntnis ist auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt

und ändert sich mit dieser in jedem Augenblick. Wir sehen, hören, schmecken, aber nur wie jedem jedes gerade erscheint, so ist es. Es ist nur für ihn so. Es gibt für die Erkenntnis, in der alles subjektiv ist, keine bestimmten und objektiven Qualitäten; was man groß nennt, ist in anderer Beziehung klein, was leicht schwer, was warm kalt. Alles ist subjektiv und relativ. In allen Fragen gibt es daher für verschiedene Individuen ein Für und ein Wider; keine Aussage gibt es, deren Gegenteil nicht ebenso wahr wäre. Es gibt keine allgemeingültige Erkenntnis, überhaupt keine Erkenntnis des Wesens der Dinge, denn alles ist in ewiger Veränderung, und in der Erkenntnis des Menschen ist alles nur subjektive Vorstellung, abhängig von individueller Auffassung und Wertung. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Wirklich ist nur das sinnlich Wahrgenommene;[1]) das Unsinnliche, das, was keinem der Menschen wahrnehmbar ist, existiert auch nicht. Auch die Werturteile „gut und schlecht“ sind subjektiv und relativ, nichts von Natur, sondern nur durch Satzung und Übereinkunft. Wie Hamlet, so ähnlich sagt schon Protagoras: An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu. Wie das wahr ist, was dem Menschen wahr scheint, so ist gut, was dem Menschen gut scheint. Gut ist, was angenehm ist; angenehm, was augenblickliche Lust und Befriedigung erweckt. Was angenehm ist, erscheint erstrebenswert und vorteilhaft; das

[1]) In gleichem Sinne sagt Kant: „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Zusammenhang steht ... Uns ist wirklich nichts gegeben als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen ...“

Unangenehme ist schädlich, und jeder flieht es. Der Wert und Unwert kommt den Dingen nicht an sich zu, sondern nur in ihrer Beziehung auf die jeweiligen Gefühle der Lust und Unlust. Auch in der Wertung der Dinge ist der Mensch das Maß. Seine Vorstellungen und Urteile über das, was Lust und Unlust ihm erregt, über das ihm Nützliche oder Schädliche, über das Gute und Üble, bestimmen seine Willensentschlüsse und geben den Dingen ihren Wert, aber dieser Wert ist mit dem einzelnen veränderlich. Daher müssen Gesetze die Normen für das Handeln vorschreiben.

In dem Gespräch mit Protagoras bekämpft Sokrates diesen Standpunkt, insoweit Protagoras[1]) die Konsequenzen seines Sensualismus für die Ethik zieht. Die Kritik der hedonistischen Ethik[2]) des Protagoras ist der eigentliche Kern des Dialogs. Wie Sokrates im Gegensatz zu der Sophistik die Möglichkeit eines allgemein gültigen Wissens zu erweisen suchte, so wollte er auch für das menschliche Handeln feste, allgemein gültige Normen gewinnen. In unserem Dialog sucht er bezw. Platon die Frage zu beantworten, ob Erkenntnis oder die stets veränderlichen Gefühle der Lust und Unlust, die Affekte und Leidenschaften, das Bestimmende im Handeln sind. Sokrates leugnet nicht, daß das menschliche Wollen auf einen Zweck abzielt, der dem Handelnden selbst nützlich ist. Er erklärt kein Gut zu kennen, das zu nichts gut oder nicht für jemand gut sei. Alle Menschen, sagt er, streben nach dem Angenehmen und Nützlichen und erblicken in diesem das Gute. Niemand wird wissentlich etwas tun, das ihm

[1]) Er sagte, die Seele sei nichts jenseits der sinnlichen Wahrnehmung, d. h. gehe in dieser auf, sei mit dieser identisch.

[2]) Sie formuliert zugleich die Ansicht der großen Menge.

Schaden und unangenehme Empfindungen verursacht. Die Dinge sind in der Tat gut oder schlecht in Beziehung auf Lust und Unlust. Etwas ist gut in dem Maße, als es angenehm ist. Das Gute ist angenehm, das Schlechte ist unangenehm. Und nennst du nicht angenehm, fragt Sokrates, was mit Lust verbunden ist und Lust erzeugt? Aber nicht alles Angenehme ist gut und nicht alles Unangenehme ist schlecht. Die gewöhnliche Auffassung des Angenehmen und Unlustvollen faßt nur das augenblickliche Gefühl von Lust und Unlust ins Auge, ganz abgesehen von den Folgen. Das Angenehme kann indes ein Übel sein, das augenblicklich Unlustvolle etwas Gutes sein je nach den Folgen. Essen, Trinken und sinnliche Genüsse können Übel sein, nicht weil sie augenblicklichen Genuß gewähren, sondern insofern sie unangenehme Folgen haben. Und gymnastische Übungen, Feldzüge und schmerzliche ärztliche Operationen und bittere Arzeneien heißen gut, nicht weil sie augenblickliche Unlustgefühle erregen, sondern weil sie heilsame Folgen haben.

Wir werten also die Dinge als gut oder schlecht lediglich unter dem Gesichtspunkte von Lust und Unlust. Über den Wert entscheidet aber nicht der augenblickliche Eindruck, sondern die Einsicht, welche Lust und Unlust auch nach den Folgen abmißt. Gut ist, was dauernd, auch in seinen Folgen angenehm ist; schlecht ist, was trotz augenblicklicher Lust schließlich in Schmerz und Unlust endigt. Wenn die Erkenntnis bloß in der augenblicklichen Wahrnehmung bestände, so gäbe es auch nicht ein Wissen vom Zukünftigen; auf diesem aber beruht die Beurteilung des Nützlichen und Schädlichen, des Angenehmen und Schmerzlichen. Auch in Fragen der Lust und Unlust gibt es eine

höhere Norm als individuelles Belieben, eine Entscheidungsinstanz, die in der Vernunft zu suchen ist. Wie der Grad der Lust, den die verschiedenen angenehmen Dinge in uns erwecken, verschieden ist, so gibt es Genüsse, die einen den Genußwert überwiegenden Schmerz verursachen, und umgekehrt gibt es Schmerzen, die eine den augenblicklichen Schmerz überwiegende Lust zur Folge haben. „Was gibt es für eine andere Wertschätzung für die Lust gegenüber der Unlust“, fragt Sokrates, „als jedesmal das Mehrgewicht oder das Mindergewicht des einen, d. h. daß sie miteinander verglichen größer oder kleiner, mehr oder weniger, stärker und schwächer werden? Wie ein Mensch, der das Wägen versteht, lege das Angenehme und lege das Unlustvolle zusammen, bringe das Gegenwärtige und das Zukünftige in die Wagschalen, dann sage, welches von beiden mehr ist. Wenn du Angenehmes gegen Angenehmes abwägst, so mußt du jedesmal wählen, was größer und mehr ist; wenn du aber Unlustvolles gegen Unlustvolles abwägst, das geringere und kleinere; endlich wenn du Angenehmes gegen Unlustvolles abwägst und wenn dann dieses von dem Angenehmen überwogen wird (sei es nun das Gegenwärtige von dem Zukünftigen oder das Zukünftige von dem Gegenwärtigen), so mußt du die Handlung vollziehen, bei der dies der Fall ist. Dagegen wenn das Angenehme von dem Unlustvollen überwogen wird, mußt du es nicht tun.“ Die Ausrede der meisten Menschen, daß sie das Gute zwar erkennen, aber nicht tun, weil sie von den Lüsten hingerissen und betört werden, ist nach Sokrates lächerlich. Seiner Natur mit ihren Lüsten und Begierden erliegen sei nichts anderes, als daß man die augenblickliche Lust wählt ungeachtet der größeren, aber

entfernteren Unlust, die daraus folgt; das heißt nach Sokrates statt kleinerer Güter größere Übel wählen. Soll die Tugend nichts anderes sein als das Mittel, den Menschen in jeder Lage seinem wahren Zwecke gemäß handeln zu lassen und somit glücklich zu machen, d. h. „ein Leben ohne Leid in angenehmer Weise zu führen", so muß sie auf einer Meßkunst, einem Wissen beruhen. Niemand wird wissentlich etwas tun, das ihm Schaden und Unlust verursacht, es sei denn, daß er glaubt und weiß, durch gute Folgen entschädigt zu werden. In diesem Falle sind ihm jene Schmerzen und Unlustempfindungen nur Mittel zum Zweck und folglich nur vorübergehende kleinere Übel. Wer die rechte Meßkunst besitzt, weiß die augenblickliche, vorübergehende Lust mit der zukünftigen dauernden richtig zu vergleichen. „Wenn das Angenehme gut ist, so tut niemand, wenn er weiß oder auch nur meint, daß anderes, als was er tut, besser und zu tun möglich ist, alsdann das erstere, solange er das Bessere tun kann. Und darin seiner Natur unterliegen ist nichts anderes als Unwissenheit, sich selbst beherrschen nicht anderes als Weisheit. Zum Üblen kommt niemand vorsätzlich, auch nicht zu dem, das er für Übel hält. Das liegt, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen, sich zu dem, was er für ein Übel hält, hinwenden zu wollen statt zu dem Guten, und wenn er gezwungen wird von zwei Übeln das eine zu wählen, so wird niemand das größere wählen, während ihm die Wahl des kleineren freisteht." (Kap. 38.) Es tut kein Mensch wissentlich und mit freiem Willen das ihm Schädliche oder was er für ein Übel hält und daher fürchtet, sondern nur aus Mangel an Erkenntnis dessen, was gut und böse ist. „Alle, die bei der Wahl zwischen

Lust und Unlust fehlen, fehlen nur aus Mangel an Erkenntnis und aus Mangel an Meßkunst." Die höchste Lebensweisheit hängt also von der richtigen Schätzung der Güter ab. So wird die Philosophie zur Lebenskunst, die ein möglichst angenehmes Leben zum Ziel hat.

Nur wo es an Einsicht und mithin an der richtigen Wertschätzung mangelt, ist die augenblickliche Lust, der Eindruck nach dem Augenschein, das unmittelbar Bestimmende für das Wollen. Wo das Wissen des Guten fehlt, steht der Wille unter der Herrschaft der Lüste und Begierden, ist er ein Sklave der jeweiligen Affekte und Leidenschaften. Freiheit dagegen ist die durchgängige Bestimmung des Willens durch die vernünftige Einsicht, durch das urteilende Erkennen. „Die Meisten freilich denken von der Erkenntnis, daß sie nichts Starkes, Leitendes oder Herrschendes im Menschen sei; sie glauben, daß nicht die Erkenntnis über ihn herrscht, sondern irgend etwas anderes, bald Leidenschaft, bald Lust, bald Unlust, manchmal die Liebe, oftmals die Furcht. Wir aber wissen, daß die Erkenntnis etwas Schönes ist und fähig, über den Menschen zu herrschen, und daß er, sobald er nur das Gute und das Böse kennt, von keiner Gewalt mehr dahin gebracht werden kann, etwas anderes zu tun, als was ihm die Erkenntnis gebietet." (Kap. 35.) Die Tugend besteht in solcher richtigen Erkenntnis, denn sie ist ein Wissen des Guten, dem gegenüber ein anderes Wollen nicht aufkommen kann. So ist der Wille zum ersten Male als praktische Vernunft entdeckt worden. Die Ethik tritt zu der Lehre von der begrifflichen Erkenntnis als der allein wahren in enge Beziehung. Nur das Wissen ist etwas schlechthin Festes. Nicht durch das augenblickliche und

stets veränderliche Lustgefühl, sondern nur durch die sichere Erkenntnis des dauernd und unbedingt Erstrebenswerten, d. h. durch ein Wissen des Guten dürfen unsere Handlungen bestimmt werden, wenn wir zur wahren Glückseligkeit gelangen wollen.

Die heutige Psychologie vermag an diese Lehre des Sokrates ganz anders und viel enger anzuknüpfen, als es die metaphysische Psychologie mit ihrer Lehre von den besonderen und selbständigen Seelenvermögen konnte. Vorstellen und Wollen sind nach meiner Auffassung nicht zwei durchgängig getrennte, voneinander unabhängige psychische Tätigkeiten, sondern der Wille ist eine Funktion der Vorstellung. Alles Begehren und Widerstreben ist m. E. ein Bejahen oder Verneinen eines Vorstellungsinhaltes, also ein Urteilen, nur daß das Begehren ein Fortwirken einer Vorstellung als Antrieb zum Handeln, das Widerstreben ein Fortwirken einer Vorstellung als Hemmung zum Handeln ist. Jede Vorstellung ist ein Urteil, das Ergebnis eines Ur-teilens, eines Zerlegens und Verbindens von Vorstellungen; das erste Erstaunen des Kindes hat die Bedeutung eines Urteils; der erste Denkakt, der die einfachste Merkmalsvorstellung aus der Wahrnehmung gewinnt, ist ein Urteil. Das Urteilen ist die Grundform aller psychischen Tätigkeit, und die urteilende und erkennende Funktion unseres Bewußtseins beherrscht auch unsere Handlungen. Alles Handeln wird vom Intellekt bestimmt, sagt Sokrates. Wer sich bei seinen Handlungen ein wenig beobachtet, insbesondere bei dem Übergehen von einer Tätigkeit zu einer anderen oder bei einer Willensentscheidung, die stets auf einer bewußten Wahl zwischen verschiedenen Motiven beruht, muß in der Tat finden, daß der psychomotorische

Antrieb zu einer Handlung in einer Vorstellung liegt. Auch wo ein Gefühl der Lust oder Unlust bei der Entscheidung mitwirkt, ist es an eine Vorstellung geknüpft und die Nebenwirkung dieser oder die Vorstellung einer Lust oder Unlust, die ins Gewicht fällt, d. h. die Vorstellung eines vermeintlichen oder wirklichen Gutes oder Übels. Es behält also die „Meßkunst“ im Sinne des Sokrates ihr Recht. Für die Handlung selbst aber, die von der Vorstellung des Zweckes und der Mittel regiert wird, kommen besonders die Bewegungsvorstellungen in Betracht, insofern diese für die Willensentschlüsse die Formen der Handlung und ihrer Ausführung vorzeichnen. Die früher wahrgenommene Wirkung einer Tätigkeit wird zu einem bestimmenden Grunde erneuerter Tätigkeit, d. h. die vorgestellte, gedachte Wirkung wird Ziel und Zweck der Tätigkeit, und die durch Erfahrung bekannten Ursachen der vorgestellten und erstrebten Wirkung werden die Mittel zum Zweck. So ist der Wille abhängig von der Vorstellung des Zieles und Zweckes, und sofern mehrere einander widerstreitende Zielvorstellungen und Zweckgedanken auftauchen, tritt ein Erwägen, Überlegen und Wählen ein, deren Ergebnis die Entscheidung durch einen Entschluß bildet.

Der Wille ist nicht vorhanden, wo die Vorstellungen fehlen. Der Wille als Moment des einzelnen inneren Willensaktes ist eben die Kraft derjenigen Vorstellung im Bewußtsein, die den Antrieb zu einem der Vorstellung entsprechenden, mithin zweckmäßigen Handeln enthält. Der Wille als psychische Erscheinungsform überhaupt ist der Inbegriff der jeweilig als wirksam empfundenen Antriebe zum Handeln, insoweit sie für den einzelnen in seinen Vorstellungen und in seiner Gefühlslage beschlossen liegen,

und das Bewußtsein diesen Antrieben folgen zu können. Der Ausdruck „unbewußter Wille“ ist bloß eine Metapher für die Bezeichnung von Lebensvorgängen und animalischen Verrichtungen niederer Art, die rein physiologisch verlaufen. Der Wille ist eine Funktion der Vorstellung, insofern eine Veränderung dieser eine ganz bestimmte Veränderung des Willens bedingt. Es ist somit ganz richtig, daß wer die Vorstellungen und die in diesen mitschwingenden und sie verstärkenden Gefühle des Menschen beeinflußt, seinen Willen beeinflußt. Gelingt es, ein Kind auf andere Gedanken zu bringen, so wird auch sein Begehren verändert, sein Wille auf anderes abgelenkt. Nimm doch Vernunft an, sagen wir zu dem, der Verkehrtes will. Ja, wer an fixen Ideen leidet — Zwangsvorstellungen nennt man sie auch — weicht unrettbar aus der Bahn normaler Willensentschlüsse und normaler Handlungsweise. Sache der Erziehung ist es, diejenigen Vorstellungen, die zu guten, d. h. allgemein gebilligten Handlungen führen und die man, soweit sie auf dem Untergrunde des Bewußtseins ruhen, als geistig-sittliche Instinkte des Menschen bezeichnet, zu starken Antrieben zu entwickeln und zu Grundformen des Charakters auszubilden, hingegen die Antriebe zum Bösen durch Hemmungsvorstellungen zu zügeln und unwirksam zu machen. So erteilt der Erzieher Ratschläge, ermahnt und befiehlt, verspricht Belohnungen und droht mit Strafen, weckt das Ehr- und Pflichtgefühl und die Liebe zu allem Guten, Wahren und Schönen. Der weise Sokrates hatte daher ganz recht, wenn er, um die Menschen zu bessern, überall um die Erzeugung richtiger Vorstellungen sich bemühte, aus denen das richtige Handeln von selbst folge. Und so konnte er von sich sagen, daß er immer der

Vorstellung (Logos) folge, die sich ihm bei der Überlegung als die beste erweise. Die Logik des Denkens ist eben zugleich die Logik des Handelns. Der Wille ist die auf das Handeln gerichtete Vernunft. Wer aber wie die heutige voluntaristische Psychologie und Metaphysik den Willen als eine selbständige, für sich abzusondernde Seelenkraft ansieht und glaubt, der Wille des Menschen könne nach Belieben und unabhängig von den Vorstellungen, dem Intellekt, den Akteur spielen, der nimmt an, daß gänzliche Willkür im Handeln herrscht. Dann gilt das Kausalgesetz nicht für das Seelenleben, dann kann auch niemand die Verantwortung für seine Handlungen tragen, denn er kann nichts für Erziehung seines Willens und Charakters tun. Dann hätte alle Bemühung für die Erziehung der Kinder keinen Zweck, wenn im gegebenen Augenblick der Wille sich gerade so gut den Einwirkungen und Gewöhnungen entsprechend wie ihnen zuwider entscheiden könnte.

In der Zurückführung des Sittlichen auf ein Wissen wird das sittliche Streben von dem Einfluß des Sinnlichen befreit und so auch für die Sittlichkeit eine feste Norm aufgestellt. Die Tugend ist ein Wissen des Guten, und daraus folgt unmittelbar ihre Lehrbarkeit. Protagoras, der die Möglichkeit des Wissens leugnet, kann die Tugend, die er im Sinne hat, nicht mit Recht für lehrbar halten. Die Tüchtigkeit im praktischen Leben, die er Tugend nennt, ist eine Sache der bloßen Gewöhnung oder der glücklichen Naturanlage. Er behauptet, die Tugenden seien qualitativ verschieden wie die Teile des Gesichts: Augen, Nase, Mund, Ohren. Wie jedem Sinnesorgane seine spezifische Energie zukomme, so habe auch jede Tugend ihre Dynamis, ihre eigene Art. Durch ihr Wesen seien die Tugenden

innerlich verschieden. Ein Mensch könne daher eine Tugend besitzen oder einige und wiederum andere nicht. Es gebe „viele, die tapfer sind, aber ungerecht, und ebenso viele, die gerecht, aber nicht weise sind“. Demgegenüber zeigt Sokrates, daß die Tugenden in dem Wissen des Guten zugleich ihre Einheit haben. Dadurch wird indes der Artunterschied derselben nicht aufgehoben. Die verschiedenen Tugenden sind verschiedene Seiten und Beziehungen des einen unteilbaren Begriffs Tugend. Nur um den Sophisten zu dupieren, hält Sokrates zunächst mit dem Nachweis dessen, was allen Tugenden gemeinsam ist, worin ihre Einheit liegt, zurück. Er macht sich zunächst den Scherz, die Annahme der wesentlichen Verschiedenheit der Tugenden, die der Sophist behauptet, durch den Scheinbeweis der Identität von Gerechtigkeit und Frömmigkeit, von Weisheit und Selbstbeherrschung zu widerlegen. Wer diese Beweise (Kap. 18—21), die dem Hauptstück des Dialogs vorausgehen, als von Platon ernstlich gemeinte annimmt, verkennt die feine Pointe, die in dieser Beweisführung steckt. Diese Beweise sind eine reizende Verspottung des Protagoras und der ganzen sophistischen Kunst, aus weiß schwarz zu machen. Protagoras wird hier mit seiner eigenen Dialektik geschlagen, und der Humor der Sache liegt darin, daß er den Kniff, den Trugschluß nicht merkt oder doch nicht überzeugend nachweisen kann. Gerechtigkeit und Frömmigkeit werden beide als ein Tun bezeichnet. Die Gerechtigkeit ist von der Art, gerecht zu sein, die Frömmigkeit ein Tun von der Art, fromm zu sein. Aus der Folgerung: „Nicht also ist Gerechtigkeit von der Art eine fromme Handlung zu sein“ wird dann der Satz gemacht: Gerechtigkeit ist von der Art, eine nicht fromme,

also unfromme, gottlose Handlung zu sein" und so ein Widersinn durch das Umdeuten des kontradiktorischen Gegensatzes in den konträren hergestellt. Ebenso wird aus dem Satz: „nicht also ist Frömmigkeit von der Art eine gerechte Handlung zu sein" der Satz mit gleichem Widersinn gewonnen: „Die Frömmigkeit ist von der Art eine nicht gerechte, also ungerechte, gewissenlose Handlung zu sein." Die Unmöglichkeit, diesen Widersinn zu bejahen, führt durch einen Trugschluß zur Bejahung des Gegenteils, zur Bejahung des Satzes, daß die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sei. Und Protagoras läßt sich wirklich zu dem Eingeständnis nötigen, daß die Gerechtigkeit in etwas der Frömmigkeit gleiche und mit dieser Gemeinsames habe, da doch das Gerechte nie unfromm und das Fromme nie ungerecht genannt werden könne. Aber was dieses Gemeinsame ist, erkennt er nicht. Wohl hebt er richtig das logische Gesetz hervor, daß nur solche Begriffe identisch sind, deren sämtliche konstitutive Merkmale gleich sind. „Man kann nicht mit Recht Dinge ähnlich nennen, die etwas Ähnliches haben", sagt er, „noch die etwas Unähnliches haben, unähnlich." Ebenso wendet er richtig ein, daß die einander gleich geordneten Artbegriffe: weiß—schwarz, hart—weich zwar in dem Gattungsbegriff Farbe und Körper etwas Ähnliches haben, deshalb aber doch nicht aufhören, voneinander verschieden zu sein. Daß hier der kontradiktorische Gegensatz (nicht fromm, nicht gerecht) in den konträren (unfromm, gottlos und ungerecht, gewissenlos) umgedeutet ist, merkt er nicht. Kontradiktorisch sind Begriffe, deren einer die Verneinung des anderen ist: A und nicht A, weiß und nicht weiß. Das kontradiktorische Gegenteil setzt alle möglichen Prädikate

außer dem bejahten. Der Gegensatz konträrer Begriffe ist ein relativer, da ihnen die Gattungsmerkmale gemeinsam sind. Konträr entgegengesetzt sind die Begriffe, die innerhalb einer Gattung am weitesten voneinander abstehen, z. B. kalt—warm, gut—schlecht, gerecht—ungerecht.

Ebenso ironisierend und sophistisch ist der Beweis für die Identität von Weisheit und Selbstbeherrschung. Derselbe wird geführt mit Hilfe des logischen Gesetzes, daß jeder Begriff nur einen konträren Gegensatz hat und demnach Begriffe mit dem gleichen konträren Gegensatz identisch sind. Da nun die beiden bezeichneten Begriffe in dem vom Sprachgebrauch zweideutig verwendeten Worte Aphrosyne, welches Unbesonnenheit sowohl im Denken wie im Handeln bedeutet, ihren gemeinsamen Gegensatz haben, sind sie identisch. Es ist der Trugschluß der Äquivocatio, den die Sophisten besonders liebten. Da Protagoras sich völlig ratlos hierbei zeigt, ist er natürlich wieder der Blamierte. Was die Tugend zur Tugend macht, muß in allen Tugenden dasselbe sein. An der Tugend der Tapferkeit führt nun Sokrates den Beweis, daß die Tugend auf Einsicht beruht und auch die Tugend der Tapferkeit ohne Einsicht nicht denkbar ist. Als der nächst höhere Begriff wird der Begriff Kühnheit gefunden, dem die Tapferkeit als Artbegriff untergeordnet wird. Die Tapferen sind kühn, aber nicht alle Kühnen sind tapfer. (Der Artbegriff enthält die Merkmale des Gattungsbegriffes, aber nicht umgekehrt. Die Neger sind Menschen, aber nicht alle Menschen sind Neger.) Es gibt eine Kühnheit, die nicht Tapferkeit, sondern blindes Drauflosgehen, Tollkühnheit und somit tadelnswert ist. Die Tugend ist aber allemal etwas sittlich Schönes und Lobenswertes in allen ihren Teilen und

Arten. Somit kann die Tollkühnheit nicht eine Tugend sein. Durch Induktion wird gezeigt, daß nur die mit Einsicht und Sachkunde verbundene Kühnheit Tapferkeit ist. Wohl ist die Gefahr etwas, das Furcht erweckt und die Furcht die Erwartung eines Übels. Was man fürchtet, hält man für ein Übel und wird sich also freiwillig ihm nicht zuwenden. Der Tapfere hält indes den Krieg für rühmlich, er schätzt sein eigenes Leben geringer als das Wohl des Vaterlandes. Ruhm und Freiheit des Vaterlandes steht ihm höher als die eigene Existenz. Somit ist Tapferkeit die richtige Einsicht in das, was Furcht verdient und was nicht.

In dem Wissen dessen, was gut und schlecht ist, haben alle Tugenden ihre Einheit. Was jede Tugend erst zur Tugend macht, ist die Erkenntnis des Guten, und diese Erkenntnis hat das gute Handeln mit Notwendigkeit zur Folge. Für Protagoras ist das geltende Gesetz die einzige Norm des Handelns, für ihn ist die Tugend eine äußere Gesetzlichkeit, ein Handeln ohne Einsicht in die Gründe. Für Sokrates ist das Gute der Bestimmungsgrund des Handelns und die Tugend ein Wissen von dem, was wahrhaft gut ist. Und weil Erkenntnis lehrbar ist, ist lehrbar auch die Tugend. Wie der Sophistik gegenüber die Möglichkeit des Wissens durch Begriffe nachgewiesen wird, so ist auch für die Tugend ein Prinzip gefunden, das ihre Dauer in dem Wechsel alles Irdischen verbürgt.

Die Tugend ist ein Wissen. Es ist nicht möglich das Rechte zu tun, wenn man es nicht kennt. Mit der richtigen Einsicht ist das richtige Handeln unmittelbar verbunden, denn es ist unmöglich das Rechte nicht zu tun, wenn man es kennt. Das Gute ist die Ursache des Wohlergehens,

denn das Gute ist nützlich, das Schlechte ist schädlich. Ein jeder aber wünscht sein eigenes Beste, und so kann niemand vorsätzlich böse sein, denn er würde sich damit selbst schädigen. Ist Unrecht tun unter allen Umständen nicht erlaubt, so ist es auch nicht gestattet, Unrecht mit Unrecht zu vergelten. (Kriton Kap. 10.) Im Gorgias erklärt Sokrates: Müßte ich notwendig Unrecht tun oder leiden, so würde ich das Unrechtleiden dem Unrechttun vorziehen. Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld (Apol. 16, Gorgias 34 und 35), denn die durch diese herbeigeführte Verderbnis der Seele nimmt dem Leben den Wert, da doch schon das Leben mit einem kranken Körper nicht lebenswert erscheint; die Seele ist aber der wertvollere Teil. (Kriton Kap. 8.) Wenn man Unrecht tut, ist es der Übel größtes, nicht dafür zu büßen, denn die Buße bringt den Menschen zur Besinnung und zur Besserung. (Gorgias Kap. 31 und 34.) Um die Menschen zur Tugend zu führen, ist es nur nötig, sie über das, was gut ist, aufzuklären. Die Tugend ist lehrbar, wenn sie ein Wissen ist. Wie der Mensch sein Leben zu seinem wahren Heile gestaltet, wenn er nach richtiger Erkenntnis des Guten handelt, so folgt aus der Weisheit Gottes, daß diese Welt auf das Gute und Vollkommene angelegt ist und alles in ihr dem Menschen zum Vorteil gereicht. Ergebungsvolles Vertrauen auf Gott leitet daher den Weisen und läßt ihn auch im Unglück nicht verzagen. Gott lenkt die Schicksale der Menschen nach seiner Weisheit und führt alles zum Besten, er trügt nicht, denn er ist die Wahrheit. (Apol. Kap. 6.)

Plato veranschaulicht den Begriff des göttlichen Wesens durch die Idee des Guten. Das höchste Wesen ist gerecht,

gut, vollkommen, heilig. Die göttliche Tätigkeit ist auf nichts anderes gerichtet als auf die Förderung alles Guten und Vollkommenen auf Erden. Alle gute und vollkommene Gabe kommt den Menschen von der Gottheit, da das Gute im tiefsten Sinne ihr Wesen ausmacht. Auch die Seele des Menschen ist von Natur dazu bestimmt, das Böse zu fliehen, dagegen dem Guten nachzustreben. Die Frömmigkeit des Menschen besteht daher nicht darin, daß er durch Gebet und Opfer sich die Huld der Gottheit erwerbe und erhalte — das heißt nach Plato ein Handelsgeschäft mit den Göttern treiben, worin diese von den Menschen arg übervorteilt werden, denn diese können den Göttern nichts geben, was dieselben bedürfen, sondern nur von ihnen nehmen. Die wahre Frömmigkeit ist nach Plato diejenige Äußerung der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch die auf Verwirklichung des Guten gerichtete göttliche Tätigkeit unterstützt und sich bewußt wird, das dienende Werkzeug für das göttliche Wirken zu sein. Frömmigkeit ist somit nichts anderes als die vollendete Sittlichkeit, die Plato einerseits als die Abhängigkeit des Willens von dem Wissen des Guten, andererseits als eine Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen und ein dienendes Sichanschließen an dasselbe bezeichnet.

---

c) Psychologie und Logik.

Das eigentliche Organ der Seelentätigkeiten ist das Nervensystem. Daher hängt die höhere Entwicklung der Seele mit der höheren Entwicklung des Nervensystems zusammen. Das Nervensystem bedingt die Beziehungen des

Organismus zur Außenwelt, indem es Organ der Empfindung und der Bewegung ist.

Die Außenwelt offenbart sich uns durch ihre Einwirkung auf unsere Sinnesorgane, denn jede sinnliche Empfindung ist die Folge von Reizungen unserer sensiblen Nerven, die auf vorangegangene Bewegungen in den Außendingen als ihre Ursachen zurückgeführt werden müssen. Die Empfindung ist eben ein Produkt des einwirkenden Reizes und der spezifisch empfindenden Nerven. Wir nehmen die Reize der Außenwelt auf vermöge unserer fünf Sinne. Von diesen sind vier nur je einer einzigen spezifischen Empfindung fähig. Der Tastsinn vermittelt zugleich das Gefühl der Berührung und das Gefühl der Wärmeunterschiede.

Die sensiblen Nerven leiten die empfangenen Eindrücke zum Gehirn. Bei jedem Eindruck, den sie zur Empfindung bringen, empfinden wir nur den veränderten Zustand unserer sensiblen Nerven, nicht den Gegenstand selbst, von welchem die Reizung der Nerven ausgeht. Vermittelst der sensiblen Nerven wissen wir daher nichts von der Ausdehnung und Gestaltung der Außenwelt, auch nichts von der Ausdehnung und Gestalt unseres Leibes.

Wäge ich einen Stein mit der Hand, so fühle ich die Berührung und die Temperatur desselben durch die in der Haut verbreiteten sensiblen Nerven, aber von der Schwere empfinden diese nichts, sondern in die motorischen Nerven muß von innen heraus eine Reizung ausgehen, damit die dadurch von uns hervorgebrachte Kontraktion der Muskeln der herabdrückenden Bewegung Widerstand leiste. Die dazu erforderliche Kraft ist für uns das Maß für die Schwere des Körpers. Beurteile ich das Gewicht eines

Gegenstandes falsch, so entspricht der von mir in die motorischen Nerven hineingelegte Impuls nicht dem Widerstande. Die ganze gegenständliche Erkenntnis nicht nur der Dinge außer uns, sondern auch unseres eigenen Leibes beruht lediglich auf den motorischen Nerven. Durch den Widerstand, den unsere freien, von innen hervorgehenden Bewegungen erfahren, drängt sich uns die Vorstellung einer Außenwelt auf. Wie aber die motorischen Nervenfasern unserem Bewußtsein etwas anderes mitteilen sollen, als eben nur ihren veränderten Zustand, ist ganz und gar nicht einzusehen. Die auf der Wahrnehmung des Widerstandes beruhende Festigkeit und Gestalt des körperlichen Gegenstandes ist gleich allen anderen Qualitäten nichts anderes als eine durch den veränderten Zustand der Nerven in unserem Bewußtsein hervorgebrachte Empfindung, d. h. Erscheinung im Sinne Kants.

„Durch die eigene freie Bewegung vermögen wir uns von den Dingen zu trennen, unseren Ort in den Umgebungen beliebig zu wählen. Dem Hier des Ich entspricht ein Dort in der Außenwelt, zu welchem das Ich sich hinbewegt. Diese von mir beschriebene Bewegung wird das Maß für die Entfernung. Der Arm bewegt sich, weil ich in die betreffenden Bewegungsnerven den Impuls dazu hineinlege und deshalb erscheint mir das bewegte Glied als das meinige.“ (George.)

So wird die Empfindung Ausgangspunkt des Wissens, der motorische Impuls Ausgang des Willens, da er die Einwirkung auf die Außenwelt, das Handeln, ermöglicht.

Die Sinneswahrnehmung gehört teils dem körperlichen Bereiche des Sinnesorganes, teils der geistigen Wirksamkeit des Denkens an. Jedes Merkmal, das ich an einem

Gegenstande wahrnehme, ist nichts anderes, als ein Urteil; dieses Urteil, welches das einzelne Empfindungsmerkmal (rot, hell, bitter usw.) feststellt, ist der erste Denkakt für jeden einzelnen. Aus einer Menge teils bejahender, teils verneinender Urteile setzt sich jede sinnliche Wahrnehmung zusammen, und die Wahrnehmung selbst ist der Schluß, der aus diesen Urteilen gefolgert wird. Es ist ferner ein Akt des Denkens, durch welchen wir zu dem Urteil kommen, daß die Ursache der Veränderungen unserer Nervenzustände nicht in uns selbst, sondern in etwas außer uns Existierendem liegt.

Die Vorstellung der uns räumlich gegenständlichen Welt wird durch die motorischen Nerven in unserem Bewußtsein vermittelt. Denn an der in die motorischen Nerven hineingelegten Kraft messen wir den Widerstand des vorgestellten Körpers, und durch den Widerstand, den die Dinge der Erscheinungswelt unserer freien Bewegung entgegensetzen, werden wir veranlaßt, den Gedanken einer Außenwelt zu fassen und die Empfindungen in uns als Wirkungen von Dingen außer uns vorzustellen und als Eigenschaften dieser Dinge zu objektivieren. Wir beurteilen die Gestalt und Form des Gegenstandes durch die an den Grenzen des Widerstandes entlang tastende Muskelbewegung. Dieselbe kommt einem jeden Sinne zu und ist mit jeder speziellen Sinnesempfindung verbunden.

Vermittelst der motorischen Nerven entsteht uns die Vorstellung der gegenständlichen Welt, welche wir uns aus dem Material unserer Empfindungen konstruieren, indem wir die nach den verschiedenen Sinnesorganen spezifisch verschiedenen Empfindungsqualitäten auf Grund der sich gegenseitig bestätigenden und assozierenden Empfindungen

verschmelzen und zu dem Gesamtbilde vereinigen, welches wir eben als Raum anschauen. Anschauen heißt vorstellen in Raum und Zeit. Die Erscheinungen sind unsere in Raum und Zeit vorgestellten Empfindungen. Der Raum ist die Form der Objekte in der sinnlichen Wahrnehmung, die Zeit ist die Form der inneren Wahrnehmung. Die Zeit als abstrakte Einheit ist das alle unsere Vorstellungen begleitende Bewußtsein selbst, als konkrete Einheit die Form, in welcher sich in dem Bewußtsein die wechselnden Vorstellungselemente (Empfindungsinhalte) zu einer zusammenhängenden an ihnen selbst (den Wahrnehmungsdaten) meßbaren Reihe verknüpfen.

Bewegung und Empfindung sind die allgemeinsten und einfachsten Formen, in denen unser psychophysischer Organismus reagiert, und in welche sich uns die Erkenntnisprodukte der psychischen Tätigkeit zerlegen. Wie jene Elemente des Bewußtseinsinhaltes subjektiv das Gewisseste und einzig und unmittelbar Wirkliche sind, so kommt auch ihren komplexen Formen, den Erkenntnisprodukten, soweit sie in der die Auslese nach immanenten Gesetzen vollziehenden Denktätigkeit des einzelnen wie der Gattung sich bewähren, gesetzliche Ordnung und begreiflicher Zusammenhang, objektive, allgemeingültige Wahrheit und unmittelbare und ausschließliche Wirklichkeit zu. Für uns existieren die Dinge nur, insoweit sie uns erscheinen, d. h. wie sie unsere Sinnesorgane affizieren und unserem denkenden Geiste bewußt werden. Die Töne z. B. sind nicht eine besondere Art von Eigenschaften der Dinge, sondern Körperschwingungen, die von uns durch Vermittlung unseres Gehörorganes als Töne

empfunden werden. Sind somit die Töne völlig subjektiv, völlig abhängig von unserer Organisation, so ist damit doch ihre Realität nicht in Frage gestellt; für uns sind sie völlig objektiv und real. Sie sind die Zeichen von bestimmten Einwirkungen auf einen bestimmten Sinn und ordnen sich in diesem Zeichensystem zu einer Welt für sich, aber das Zeichen ist von dem Bezeichneten, die Wirkung von der Ursache ganz verschieden. Die Sinneswahrnehmung erkennt also nicht Dinge an sich. Wie diese dem Geiste zugänglich sein sollten, d. h. wie das Sein in das Denken eingehen könnte, wie Erkenntnis alsdann möglich sein sollte, das wäre unbegreiflich. Denken und Sein wären durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die naive Ansicht des gewöhnlichen Lebens geht an dem Problem sorglos vorbei und meint, daß die Dinge außer uns ihr vollkommen getreues Spiegelbild in unser für die Aufnahme desselben entsprechend eingerichtetes Innere hineinfallen lassen. Und ebenso meint die Erkenntnistheorie des naiven Realismus, dem erkennenden Geiste stehe eine fremde Welt von Dingen gegenüber und die Gesetze des Denkens seien von vornherein mit der gesetzlichen Ordnung im Reiche des Wirklichen identisch. Auch hier wird das Vermögen für die Erkenntnis einfach vorausgesetzt, die Möglichkeit der Erkenntnis behauptet, ohne sie zu erklären. — Diese dogmatische Erkenntnislehre hat Kant endgültig widerlegt. Seine Kritik der reinen Vernunft prüft die Bedingungen der Erkenntnis und gelangt zu der Einsicht, daß die einzig möglichen Objekte der Erkenntnis nie andere sein können als nur unsere subjektiven Vorstellungen. Gegeben ist uns das Sein nur als ein gesetzmäßiger Zusammenhang von Erscheinungen, die unsere

Vorstellungsweise von den Dingen sind. „Alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sind nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen", sagt Kant, „die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealismus. Der Realist in transzendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst." „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts anderes ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung." „Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen." „Da diesen Erscheinungen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird." „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; sie soll diese jederzeit nur auf

das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.“ So Kant.

Sind Raum und Zeit mit dem Material unserer Sinnesempfindungen aus der inneren Organisation unseres Geistes stammende, durch das Denken vollzogene Konstruktionen, so leuchtet es von selbst ein, daß die Denkgesetze z. B. in der Mathematik auf die Dinge der Erscheinungswelt anwendbar sind. Diese ist eben gänzlich aufgebaut mit den Formen des Denkens, und so ist das Sein, das uns erscheint, von dem Denken nicht durch eine Kluft getrennt, denn es ist durch das Denken bereits verarbeitet und in die Anschauungsformen von Raum und Zeit geordnet. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Natur als eines Gegenstandes möglicher Erfahrung. In unsere Erfahrung kann nichts eingehen, was nicht den Bedingungen des Denkens entspricht. Zu diesen Bedingungen gehört aber auch der Empfindungsstoff. (Siehe S. 275.)

Daß aber unsere Wahrnehmungen nicht etwa nur subjektive Bilder sind, sondern durch eine Außenwelt in uns erzeugt werden, geht aus folgender Überlegung hervor:

1. Die Erzeugung der Wahrnehmung ist nicht von uns abhängig, sondern drängt sich uns selbst gegen unseren Willen auf, folglich liegt ihre Ursache außer uns;

2. verschiedenartige Sinne bringen von dem gleichen Objekt einander bestätigende Meldungen;

3. unsere absichtliche Einwirkung auf die Außenwelt bringt Veränderungen in ihr hervor;

4. die Sinnesorgane sind der transsubjektiven Welt so angepaßt, daß sie den Lebewesen zugleich als Schutzorgane dienen. Sie passen sich ferner veränderten Lebensbedingungen an, wie es die Lebewesen der Tiefsee in so wunderbarer Weise zeigen, und bilden sich bei Nichtgebrauch zurück, werden rudimentär. Das führt zu dem Schluß, daß die Sinnesorgane sich unter Einwirkung transsubjektiver Kräfte aus den Reizflächen der Haut gebildet und so mannigfach differenziert haben, wie es der Lebensprozeß erfordert.

Der Sinnesvorgang ist dreifach:

1. Ein physikalischer; durch die Pupille und die dahinter liegenden durchsichtigen Teile des Auges pflanzen sich von außen kommend die Ätherwellen[1]) des Lichts fort, die haarförmigen Enden des Gehörnervs werden durch die im Ohr fortwirkenden Schallwellen (16—41 000 Schwingungen in der Sekunde) affiziert, die Nerven in der Geruchs- und Zungenschleimhaut erleiden eine chemische, die Tastnerven der Haut durch Druck oder durch Wärmeschwingungen eine mechanische Einwirkung;

2. ein physiologischer; die Aufnahme des Reizes durch die Nerven und Leitung des Erregungsprozesses durch die Nervenfäden bis ins Gehirn;

3. ein psychischer: a) das Bewußtwerden des inneren Erregungszustandes, die Empfindung; b) die Zusammenfassung mehrerer Empfindungen zur Einheit einer Vorstellung; c) die Projizierung des inneren Vorganges in die

---

[1]) Schall, Wärme, Licht sind Modifikationen der Bewegung, beruhen auf Schwingungen. Die Reihe der Lichtschwingungen, der Farbentöne, liegt zwischen 450 bis 700 Billionen Schwingungen in der Sekunde.

Anschauungsform des Raumes, die Wahrnehmung und Anschauung.

Bei dem Ausdruck Wahrnehmung fassen wir den Gegenstand als einen objektiv gegebenen und unmittelbar wirklichen auf, während wir mit dem Ausdruck Anschauung die subjektive Seite der Erkenntnis, d. h. die in dem Vorgange der Perzeption (Aufnahme durch die Sinne) mitwirkende geistige Tätigkeit hervorheben.

Im Wahrnehmungsakt ordnet das Denken die ihm in der Nervenerregung vermittelst der Sinnesorgane unmittelbar als Stoff gegebenen Empfindungen in die Anschauungsformen von Raum und Zeit ein. Durch die Sinneswahrnehmung findet sich der Mensch als Subjekt der Außenwelt gegenüber.

Die nicht in das Bild der Außenwelt eingehende innere Empfindung, mit der das Bewußtsein in jedem Momente auf die Wahrnehmungsdaten reagiert, heißt Gefühl. Die Gefühlswelt ist um so reicher, je mannigfacher die Erregungen sind, welche durch die äußere Wahrnehmung in unserem Geiste wachgerufen werden, je lebhafter die Erinnerungen, die innerlichen Bilder, sind, die wir zu dem äußeren Bilde in Beziehung zu setzen, hinzuzudenken vermögen. Die Verknüpfung der äußeren Wahrnehmung mit einer Erinnerung, mit Gedanken und Empfindungen heißt Assoziation. Der durch wiederholte Gefühlserregungen erworbene Schatz an Gefühls-Assoziationen heißt Gemüt. Die durch körperliche Zustände und deren Einfluß auf die Nerventätigkeit bedingte Gemütsdisposition heißt Temperament. Man unterscheidet das fröhliche, lebhafte (sanguinische), das schwerfällige, besonnene (phlegmatische), das alles schwer nehmende, zur Trauer, zum Pessimismus

geneigte (melancholische) und das in Zorn aufbrausende, gewalttätige (cholerische) Temperament.

Während die Sinnesempfindung das bloße Warnehmen einer bestimmten Sinnesqualität ist, einer bestimmten Form, einer Färbung eines Tones u. a., ist das Gefühl das Gewahrwerden von Empfindungen der Lust oder Unlust, die in uns rege werden, je nachdem die Sinneseindrücke oder Erlebnisse unser Dasein fördern und sichern oder bedrohen und schädigen. Die Erregungsweisen des Gefühls werden also bestimmt durch die Triebe der Selbsterhaltung, und diese äußern sich als Wertgefühl, Affekt, Begehren, Leidenschaft, Wille. Die Mächte des Gemüts machen den Charakter des Menschen aus, der sittlich heißt, wenn er auf das Gute gerichtet ist.

Eine hochgradige Gemütserregung, welche plötzlich und gewaltsam in heftigen Gebärden sich Luft macht, heißt Affekt. Der Affekt ist also die Vorstellung, welche von starken Reflexen begleitet ist. Im Affekt gerät der Mensch „außer sich". Die Gemütsbewegung äußert sich durch den Ton der Stimme, durch den Ausdruck des Gesichtes, die Haltung und Bewegung des Körpers. Die Affekte der Lust oder Unlust, die sich 1. an die Erwartung anschließen, sind: Hoffnung, Überraschung, Ungeduld, Furcht, Verzweiflung. 2. Auf ästhetischer Wertschätzung beruhen: Bewunderung, Jubel, Entzücken, Schwärmerei, Widerwille, Ekel. 3. Auf dem Selbstgefühl beruhen: Freude, Behagen, Mut, Übermut, Kühnheit, Zorn, Schrecken, Entsetzen, Kleinmut, Niedergeschlagenheit, Traurigkeit. 4. Auf intellektueller Wertschätzung beruhen: Neugier, Staunen, Begeisterung, Verlegenheit, Verblüffung. 5. Aus sittlich-religiöser Wertschätzung entspringen: Demut, Rührung, Verzückung, Scham.

Reue, Entrüstung. 6. Auf dem Mitgefühl (Sympathie und Antipathie) beruhen: Hochachtung, Ehrerbietung, Verehrung, Geringschätzung, Kälte, Verachtung, Abscheu, Neid, Hohn, Schadenfreude, Groll, Ingrimm.

Während das Wertgefühl die Grundlage des Affekts ist, entstehen die Leidenschaften aus der Begierde. Affekte sind momentane Stimmungszustände, Leidenschaften sind dauernde, abnorme Gemütsdispositionen, „höchste Seelenerregungen von Spannkraft und Energie", die mit dämonischer Gewalt, mit stürmischer Kraft ein bestimmtes Ziel verfolgen und zuletzt so stark werden, daß sie den vernünftigen Willen völlig beherrschen. Die Vorstellungssphäre, in der die Leidenschaft wurzelt, verdrängt alle anderen. Die Leidenschaft macht den Menschen unfrei, raubt ihm die ruhige Besinnung, den unbefangenen Blick, trübt die Urteilskraft, das Rechts- und Wertgefühl. Die Leidenschaft ist chronisch, versteckt, der Affekt ist akut, offen, eine vorübergehende Erregung des Willens durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller anderen Motive für den Augenblick ausschließt. Durch die übermäßige Lebhaftigkeit der einen Vorstellung wird die andere völlig verdunkelt, gleichsam bedeckt, so daß sie nicht ins Bewußtsein treten und auf den Willen wirken kann, und hierdurch eben wird die intellektuelle Freiheit in gewissem Grade aufgehoben. Demnach „verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn" (Schopenhauer). Der Affekt hat nie ein Ziel; das Ziel, auf das die Leidenschaft losstürmt, ist überaus verschieden und hieraus ergeben sich die verschiedenen Leidenschaften

wie Liebe, Haß, Rachsucht, Eifersucht, Herrschsucht, Ehrgeiz, Habsucht, Geiz, Trunksucht, Spielsucht, die alle mit entnervender Macht die Seele verwüsten, den freien Willen vernichten.

Gefühl und Vorstellung sind die einander koordinierten Teilerscheinungen eines und desselben psychischen Vorganges. Das Gefühl ist das Innewerden der subjektiven Zustände des eigenen Bewußtseins, die Vorstellung ist das Innewerden des Objekts der in der äußeren Wahrnehmung gegebenen Erscheinungswelt. Jeder neue Vorstellungsinhalt tritt aber sofort in innige Beziehung zum Selbstbewußtsein oder Ichgefühl, und so hat diejenige Vorstellung, welche mit der lebhaftesten Gefühlserregung verbunden ist, besonderes Gewicht.

Auch die Funktionen menschlicher Willens- und Gefühlstätigkeit sind kausalgesetzmäßig bedingt. Alles Wollen und Handeln ist das Resultat der stärksten Motive.

Die Annahme, daß gänzliche Willkür im Handeln herrsche, verwechselt das Wollen mit dem Können, die physische Möglichkeit der Handlung mit der moralischen. Das Wollen hängt von dem geistig sittlichen Zustande ab, in welchem sich der Handelnde befindet. Jede Willensentscheidung und die aus ihr folgende Handlung ist naturgesetzlich bedingt durch den Charakter des Menschen, durch die in seinem geistigen Wesen, in der ganzen Art seiner Denk- und Gefühlsweise begründete und in bestimmten äußeren Umständen befestigte Gleichmäßigkeit seiner Motive. In dem Kampfe zwischen den verschiedenen Motiven, d. h. in dem inneren Vorgange, den man als Wahl bezeichnet, führt stets diejenige Vorstellung zur Willensentscheidung, die momentan als die relativ zweckmäßigste,

d. h. angenehmste erscheint, eben weil die Vorstellung vom relativ Zweckmäßigsten, d. h. Angenehmsten auch den stärksten Trieb verursacht. Der Charakter des Menschen ist das Entscheidende, wenn diesem das Gute und die Erfüllung der Pflicht als das Zweckmäßigste und Angenehmste erscheint, jenem ein rein egoistischer Vorteil, auch wenn er durch Pflichtverletzung und Unrecht erkauft wird. Alle unsere Handlungen sind in unserem Charakter begründet, und da für seinen Charakter ein jeder die Verantwortung zu tragen hat, so auch für die aus ihm folgenden Handlungen. Die menschlichen Handlungen sind frei, insofern sie aus dem Charakter ohne das Gefühl eines äußeren Zwanges hervorgehen; sie sind notwendig, insofern sie bedingt sind durch das Motiv, welches bei der Abwägung des Überlegenden nach Maßgabe seines Charakters den Ausschlag gibt.

Es erfahren indes die Formen der Motivation eine Einschränkung und Auswahl durch die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft. Die Sittlichkeit ist ursprünglich heteronom; sie bestimmt mit zwingender allgemeingültiger Macht, wie sich der einzelne dem Gesamtwillen der Gesellschaft und dem fremden Einzelwillen gegenüber zu verhalten hat, damit das Gleichgewicht der Willenskräfte nicht gestört werde. Die Gesellschaft bestimmt durch ihre Ansprüche und Erwartungen die sozialen Pflichten des einzelnen. Pflichten sind Forderungen, durch welche die Gesellschaft die individuellen Willenskräfte einschränkt und zur Entfaltung in gemeinnütziger Tätigkeit zwingt. Rechte sind nicht dem Individuum als solchem ureigentümlich (angeboren), sondern erst eine Folge der allgemeinverbindlichen sozialen Pflichten. „Ein Recht“, sagt

Windelband, „erwächst für das Individuum erst aus demjenigen, was hinsichtlich desselben die gesellschaftliche Ordnung von den anderen Individuen verlangt. Mein Recht besteht darin, daß die anderen Pflichten gegen mich haben.“

Die Freiheit der Wahl ist zunächst eine „Gewohnheit des Müssens“. Durch diese kommt aber der einzelne einerseits zu einer Gewohnheit des Wollens nach Motiven, die zu allgemein gebilligten, d. h. sittlichen Handlungen führen, andererseits zu einer Erkenntnis des Sollens und zur Anerkennung des Sittengesetzes als der höchsten allgemeingültigen Form der Motivation. Ziel der Erziehung ist somit die bewußte Unterordnung aller Triebe unter die Herrschaft sittlicher Motive. Erst wenn die Vernunft infolge progressiver Gewöhnung und Vererbung die Herrschaft gewinnt über die Neigungen und Leidenschaften, die in der Selbstliebe wurzeln, gründet sich die Sittlichkeit auf die vernünftigen Kräfte des autonomen Geistes, der nicht mehr in blindem Gehorsam oder aus einem Beweggrunde des Egoismus, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn und Vorteil das Gesetz erfüllt, sondern der das Gesetz, den Willen der Gattung, in seinen eigenen Willen aufgenommen hat (als Gewissen) und somit frei von einem äußeren Zwange, unabhängig von Neigung und Abneigung, aus reinem Pflichtgefühl, in willigem Gehorsam, in freudiger Selbstvergessenheit das Gute um des Guten willen tut, d. h. weil es das für die Gesamtheit Zuträgliche, Heilsame und Glückbringende ist.

In der sittlichen Welt soll die Person eben nicht bloß Glied, sondern zugleich Haupt, selbst gesetzgebender Wille sein. Erst die Autonomie des Willens bedingt die Moralität der Gesetzeserfüllung im Gegensatz zu bloßer Legalität.

(Kant.) So erhält die Sittlichkeit mit dem tieferen Fundament die Richtung auf ein höheres Ziel; als wahrhafte Humanität richtet sie sich auf die Erfüllung von Kulturaufgaben, welche die Freiheit möglichst vieler Menschen von den Bedingungen des Naturzustandes, die Gleichberechtigung vor dem Gesetz und die Würde des Menschen, seine sittliche Selbstbestimmung und wahre Geistesfreiheit zum Zweck haben.

Logik.

Nur mit Hilfe der Sprache ist der Mensch zu den höheren Stufen geistiger Tätigkeit gelangt. Nur durch die Sprache hat er das Denken selbst immer feiner zu differenzieren vermocht, und indem er in dem Zeichensystem der Sprache den Denkprozeß und die Fülle der Bewußtseinstatsachen zu fixieren imstande war, hat er in der Sprache einen Ideenschatz aufgespeichert, der der Inbegriff der allgemeinen Vernunft ist, von der die Vernunft des einzelnen ein Teil und Ausfluß ist. All unser Denken vollzieht sich im Rahmen der Sprache, d. h. in den Grenzen der allgemeinen Vernunft.

Hebt das Denken an dem Objekte der Anschauung nur einzelne, besonders hervorstechende Merkmale wie rund, eckig, hart, weich usw. heraus, so heißen diese Vorstellungen Merkmals- oder Einzelvorstellungen. Durch die Vereinigung und Verschmelzung verschiedenartiger Merkmals- oder Einzelvorstellungen entstehen die Gesamtvorstellungen. Ist der Gegenstand der Vorstellung nur gedacht, so heißt die von uns schöpferisch umgebildete Vorstellung Phantasievorstellung.

Das Denken ist aber nicht auf Einzelvorstellungen und

Gesamtvorstellungen beschränkt, sondern es besteht in der Zerlegung und Verbindung von Vorstellungen, in der Anerkennung und Verwerfung eines Verhältnisses zwischen verschiedenen Vorstellungsinhalten, d. h. im Urteilen. Urteile sind Erkenntnisse bezüglich der Art, der Identität oder der Verschiedenheit gegebener Wahrnehmungen. Ein Urteil führt zur Apperzeption eines anderen. Apperzeption ist eben der psychische Vorgang, wo eine Vorstellung dazu dient, eine neue Vorstellung dem Bewußtsein einzufügen, wo die neue Vorstellung zu anderen in Beziehung gesetzt, das Unbekannte an dem bereits Bekannten gemessen und durch Vergleichen geistig angeeignet[1]) wird. Jedes Urteil hat somit viele vorausgehende Urteile zur Grundlage und zum Ausgangspunkt, und so ist jedes Urteil zugleich ein Schluß aus den vorangehenden. Alle unsere Erfahrungsurteile bilden eine unendliche Kette, oder sagen wir, der ganze Aufbau unserer Erfahrungserkenntnis ist wie der Zellenbau des Körpers, in dem eine Zelle an die andere gefügt und mit dieser fest verbunden ist. Jede sinnliche Wahrnehmung entsteht aus einer Menge teils bejahender, teils verneinender Urteile, und die Wahrnehmung selber ist nichts anderes als der Schluß, der aus diesen Urteilen gefolgert wird. Jenes Urteil aber ist der erste Denkakt, welcher das einzelne Merkmal der Empfindung feststellt.

Die Tätigkeit des verknüpfenden und trennenden Denkens beginnt mit dem Vergleichen der mannigfachen in der Wahrnehmung zu bestimmter und klarer Auffassung

[1]) Alle mythologischen Vorstellungen beruhen auf Apperzeptionen durch die Vorstellungen menschlicher Art und Tätigkeit.

gelangten und in den Erinnerungsbildern vermöge des Gedächtnisses bewahrten Eindrücke. Jeder Bewußtseinszustand ist uns nur in der Form der Vorstellung gegeben, und so ist die Vorstellung auch in der sinnlichen Wahrnehmung bereits enthalten. Im engeren Sinne sind Vorstellungen die Erinnerungsbilder, welche bleiben, auch wenn die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung vorüber ist, d. h. alle auf Grund früherer Wahrnehmungen reproduzierten Bewußtseinsinhalte. All unser Wissen besteht nur in Vorstellungen, da wir nur in diesen subjektiven Eindrücken und in diesem Zeichensystem die objektive Welt aufzunehmen vermögen. Demnach gibt es Wahrnehmungs-, Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen.

Die tätige Seite des Gedächtnisses besteht in der Fähigkeit, die Vorstellungen, welche das Bewußtsein in früheren Wahrnehmungen sich angeeignet hat, durch einen Denkakt der Vorstellungsverknüpfung absichtlich wiederzuerzeugen. Nach den Gesetzen der Ideen-Assoziation [1]) erfolgen die Vorstellungsverknüpfungen am sichersten nach der Ähnlichkeit oder dem Kontrast, nach Zeitfolge (Kausalität) und räumlicher Nähe. Der Name Schaffhausen zieht die Vorstellung eines Wasserfalles ins Bewußtsein. Bei der Wahrnehmung des Blitzes taucht die Vorstellung des Donners auf. Die Aneignung und Aufnahme einer neuen Vorstellung mit Hilfe bereits bekannter Vorstellungen besteht somit in derjenigen geistigen Tätigkeit, welche den inneren Zusammenhang unter den Vorstellungen und damit die einheitliche Entwicklung und Steigerung des

[1]) Dieses Gesetz ist schon von Aristoteles klar ausgesprochen de mem. cap. II und dann durch Hume allgemeine Erkenntnis geworden.

Bewußtseins bedingt. Denn die apperzipierende Vorstellungsmasse wird durch neue Vorstellungen erweitert, bereichert, berichtigt; alles Lernen ist ein Apperzipieren. Je größer die Zahl der Elemente ist, welche etlichen Vorstellungen gemeinsam sind, um so energischer wird auch die Bindekraft der Assoziation zwischen ihnen wirksam sein. Alle diese Wiedererkennungs- und Erinnerungsvorgänge bezeichnen wir mit dem Namen Gedächtnis. Durch dieses wird all unser Wissen und Denken und Tun bei steter Wiederholung und Übung uns so geläufig, daß es ohne Anstrengung, rein automatisch erfolgt. Alles höchste Können erfolgt ohne einen auf die aufgewandte Kraft und Technik gerichteten Denkakt, unwillkürlich und unbewußt und ist eine Wirkung des Gedächtnisses. Die Muttersprache wird so ohne Bewußtheit der grammatischen Regeln gesprochen, und wer bei Anwendung einer Fremdsprache sich an die grammatischen Regeln erst erinnern muß, dem fehlt die Geläufigkeit und die Beherrschung der Sprache. Dasselbe tritt bei dem Spielen eines Musikinstrumentes hervor. Durch Übung verschmelzen eben die verschiedensten Vorstellungen zu einem einzigen Denkakt, der gleichzeitig und unmittelbar die entsprechende Bewegung auslöst und bei der Schnelligkeit der Ideen-Assoziationen, der Apperzeptionen und der nachdrängenden psychischen Bewegungen nicht Zeit hat bewußt zu werden.

Wie das Urteil auf einer Vergleichung von Vorstellungen beruht, so geht aus der Vergleichung von Urteilen der Schluß hervor. Der Schluß ist die Ableitung eines Urteils aus zwei oder mehreren anderen Urteilen (Prämissen). Da er durch einen Mittelbegriff vermittelt wird, so nennt man ihn auch ein mittelbares Urteil, welches auch in verkürzter

Form (Enthymem) auftreten kann, z. B. Kato ist als Mensch sterblich. Die Schlußform vermag die Erkenntnis nicht zu erweitern, sondern dient nur zur Verdeutlichung des Erkenntnisganges, auf dem durch Vergleichung zweier Urteile das Schlußurteil gewonnen ist. Durch die Einschiebung des Mittelbegriffs erhält ein Erkenntnisurteil eine besondere ausführlichere Begründung, ähnlich wie ein Wahrnehmungsurteil durch Einschiebung eines Gleichnisses oder bildlichen Ausdruckes eine eigentümliche Beleuchtung empfängt. Schließen heißt also aus angegebenen Gründen urteilen. Der Schluß ist nicht eine besondere Denkform neben dem Urteil. Der Schlußsatz spricht wie jedes andere Urteil einen wahrgenommenen Sachverhalt aus, und es kann im Schlußsatz nie mehr erschlossen werden, als in den Prämissen bereits enthalten ist. Das Verfahren des Schließens beruht immer und überall auf der Anwendung des Identitätsprinzips (A = A). Das identische Merkmal liegt für die beiden zu verbindenden Begriffe in dem Mittelbegriff, wie im tertium comparationis eines Gleichnisses. Der Mittelbegriff kommt somit nur in den beiden Vordersätzen, aber nicht im Schlußsatz (conclusio) vor. Sind die Begriffe in den Prämissen völlig klar und deutlich, so ist ein falscher Schluß nicht möglich. Schon an kleinen Kindern kann man beobachten, wie richtig sie schließen, wo ihre Begriffe klar sind; und wo sie falsch schließen, kann man sicher sein, daß sie die Begriffe noch nicht klar erfaßt haben und Identität sehen, wo Verschiedenheiten vorliegen, oder Verschiedenheit, wo wir die Identität erkennen. Besonderer Regeln bedarf es also nicht zum richtigen Schließen, es ist sogar unmöglich, in dem Augenblick des Schließens sich der Regeln bewußt zu

werden, welche die Richtigkeit des Schlusses verbürgen könnten. Die verschiedenen Schlußfiguren haben nur theoretische Bedeutung, insofern sie die verschiedenen Möglichkeiten registrieren und beschreiben. Wir brauchen uns hier nicht näher damit zu befassen. „Die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse", sagt Kant, „ist, daß der Obersatz (propositio maior) ein allgemeiner, der Untersatz (propositio minor) ein bejahender Satz sei, und so ergibt sich, daß die erste Figur *M—P*, *S—M*, also *S—P*) die einzig gesetzmäßige ist, die allen übrigen zum Grunde liegt und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen zurückgeführt werden müssen." Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch, folglich ist Cajus sterblich. Der Obersatz besagt, wie Avenarius scharfsinnig bemerkt: Das Wort „Mensch" repräsentiert einen Begriff, zu dessen Inhalt erfahrungsgemäß das Merkmal der Sterblichkeit gehört. Auch jene Prämisse ist also ein Erfahrungssatz, obwohl „alle Menschen" niemals in der Erfahrung gegeben sein können.

Die Urteile werden eingeteilt 1. nach der Quantität in allgemeine (alle) und partikuläre (einige); 2. nach der Qualität in bejahende und verneinende; 3. nach der Modalität (Wirklichkeit, Notwendigkeit, Möglichkeit) in assertorische, apodiktische und problematische. Problematische Urteile sind solche, in denen man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich, vom Belieben abhängig bezeichnet; assertorische oder kategorische Urteile sind solche, wo man über einen wahrgenommenen oder vorgestellten Sachverhalt mit der Überzeugung der Richtigkeit aussagt; apodiktische Urteile sind solche, die mit der Überzeugung ihrer Notwendigkeit ausgesprochen werden. Die Möglich-

keit und Notwendigkeit kann entweder aus den Bedingungen unseres Denkens oder aus den Naturgesetzen sich ergeben. Demgemäß definiert Otto Liebmann diese Begriffe also: „Reale Notwendigkeit von etwas ist der Umstand, daß dessen Gegenteil sich mit den Naturgesetzen nicht verträgt. Reale Möglichkeit von etwas ist dessen Verträglichkeit mit den Naturgesetzen. Intellektuelle Möglichkeit von etwas ist dessen Verträglichkeit mit unseren Vorstellungs- und Denkgesetzen; intellektuelle Notwendigkeit von etwas ist der Umstand, daß dessen Gegenteil sich mit unseren Vorstellungs- und Denkgesetzen nicht verträgt.“ Aus einem apodiktischen Obersatze und einem assertorischen Untersatze geht ein apodiktischer Schlußsatz hervor, z. B. Erleichterung des Kredits hebt notwendig die Gewerbtätigkeit. Gut geleitete Banken erleichtern den Kredit. Also müssen sie auch die Gewerbtätigkeit heben.

Weiter berühren wir noch einige Regeln, die unmittelbar aus dem Identitätsprinzip folgen. 1. Die beiden Prämissen dürfen nicht mehr als drei Begriffe enthalten, die als Subjekts-, Prädikats- und Mittelbegriff auftreten; 2. aus bloß verneinenden Prämissen kann nicht geschlossen werden, ex mere negativis nihil sequitur; 3. aus zwei partikulären Prämissen ergibt sich kein gültiger Schluß, ex mere particularibus nihil sequitur; 4. indem man verneinende und partikuläre Prämissen als schwächere bezeichnet, heißt die Regel, daß der Schlußsatz sich in Qualität und Quantität nach der schwächeren Prämisse richtet, conclusio sequitur partem debiliorem.

Indem das Denken eine Anzahl von Vorstellungen vergleicht, nach ihren verschiedenen Beziehungen unterscheidet und die ihnen in wesentlichen Bestandteilen gemeinsamen

und untereinander in einem gesetzlichen Verhältnis stehenden Merkmale zusammenfaßt, bildet es Allgemeinvorstellungen oder Gesamtbegriffe, z. B. Mensch, Tier, Fisch, Vogel, Baum, Pflanze.

Die individuellen Dinge, die in gewissen allgemeinen Merkmalen übereinstimmen, werden durch die gemeinsamen Klassennamen als ähnliche bezeichnet.

Der Inbegriff dieser Merkmale ergibt den Inhalt des Begriffs, den der Name meint. Somit sind die Grundoperationen des Denkens: Urteil, Vergleichung und Begriffsbildung. Der Weg der Begriffsbildung ist: 1. Anschauung der charakteristischen Erscheinung, 2. bewußte Vergleichung mit anderen, 3. Zusammenfassung des Gleichartigen zu Begriffen. Der wissenschaftliche Begriff erfaßt klar und deutlich das Wie der Dinge, er vergegenwärtigt die übereinstimmenden wesentlichen Merkmale gleichartiger Dinge. Für richtig können nur diejenigen Begriffe gelten, welche durch ein richtiges Denken aus richtig festgestellten Tatsachen gewonnen worden sind. Die Gesetze des wahren, allein gültigen Denkens stellt die Logik dar, indem sie dieselben aus den zu wissenschaftlicher Erfahrung führenden Denkakten abstrahiert. Insofern nur diejenigen Denkakte, d. h. Verknüpfungsweisen der Vorstellungselemente in Betracht kommen, aus denen, wie der Erfolg lehrt, wahre, d. h. widerspruchslose Erkenntnis folgt, sind die allgemeinen Urteile, welche das Gemeinsame, Konstante, in ihnen zusammenfassen, die Normen des bewußten Denkens, d. h. Regeln für die Beurteilung der Richtigkeit und Allgemeingültigkeit der einzelnen Denkakte.

Alle einzelnen Objekte, deren Gemeinsames der Begriff zusammenfaßt, machen seinen realen Umfang aus.

Der Umfang des Begriffs ist die Gesamtheit aller gleichartigen Dinge. So besteht der Umfang des Gattungsbegriffes Haus aus den verschiedenen Arten von Häusern, z. B. aus Wohnhäusern, Schulen, Rathäusern, Kirchen, Speichern usw. So bezieht sich der Umfang des Begriffes der Wahrhaftigkeit auf die verschiedenen Arten der Wahrhaftigkeit, insofern der Mensch sie in Mienen und Haltung, in Worten und Handlungen kund gibt. Der Inhalt des Begriffs ist die Summe seiner wesentlichen Merkmale. So hat z. B. der Begriff „Mord" zu seinem Inhalt die rechtswidrige vorsätzliche Tötung eines Menschen, zu seinem Umfang die zu ihm im Verhältnis der Unterordnung stehenden Begriffe Selbstmord, Gattenmord, Kindermord usw. Wie das reale Korrelat des Inhaltes eines Begriffes das Wesen ist, so ist das reale Korrelat des Umfanges die Gattung, Art, Unterart usw. Dem Aussprechen des Inhalts dient besonders das kategorische Urteil, der Darlegung des Umfanges das disjunktive Urteil.

Begriffe sind klar, wenn wir sie bestimmt und sicher von anderen abzugrenzen vermögen; deutlich, wenn wir ihren Inhalt in ihre eigenen einzelnen Merkmale bestimmt zerlegen können. Sie unterscheiden sich von der bloßen Vorstellung durch ihre Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit.

Als Zeichen der Begriffe dienen im allgemeinen die Worte. Den Vorstellungsinhalt eines Wortes bestimmen, gleichsam auskernen, heißt Definieren. Definitionen sind analytische oder Erläuterungsurteile, deren Prädikatsbegriff mit dem Subjektsbegriff nach Inhalt und Umfang sich deckt. Den zu definierenden Begriff bringt man unter den nächst höheren allgemeineren und bekannteren Begriff und fügt diesem zur völligen eindeutigen Bestimmung den art-

bildenden Unterschied hinzu; definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. Die Definition darf kein wesentliches Merkmal übergehen und nichts Unwesentliches enthalten, sie muß ferner negative Bestimmungen, Tautologien und Metaphern vermeiden. Nur bei mathematischen Begriffen lassen sich die konstitutiven Merkmale vollständig angeben, während für die übrigen Begriffe der Gesichtspunkt der Ursache oder des Zwecks den Einheitspunkt der Verdeutlichung bildet. Die Finaldefinition findet z. B. Anwendung bei Gerätschaften und bei Organen des pflanzlichen und tierischen Körpers; die genetische Definition dort, wo die Beschreibung der Entstehungsweise ein richtiges Bild von der Sache gibt. (Definition eines Kreises.)

Auf der begrifflichen Erfassung der Dinge und der Subordination und Koordination der Begriffe beruht die Klassifikation, mit welcher das wissenschaftliche Erkennen beginnt, da der Mensch durch sie zuvörderst Ordnung und inneren Zusammenhang in die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Erscheinungen bringt. Ein System von Begriffen ist das einzige Mittel der menschlichen Erkenntnis, um die Beziehungen der Erfahrungstatsachen in anschaulicher Form vorstellbar zu machen. Die Begriffsbildung und die logische Stoffordnung ist daher eine notwendige Erkenntnisform.

Aus übereinstimmenden Wechselbeziehungen verschiedenartiger Vorstellungen gehen die abstrakten Begriffe hervor. Sie stellen reale Abhängigkeitsverhältnisse dar, gehen aber über die unmittelbare Erfahrung hinaus; sie sind geistige Auffassungen sinnlicher Dinge, einheitliche Kombinationen von Wahrnehmungen, sie geben uns eine wissenschaftliche Erkenntnis, indem sie das Gesetz der Erscheinungen fest-

stellen, wie z. B. die Begriffe Raum und Zeit, Zahl und Bewegung, Freiheit und Notwendigkeit, Mittel und Zweck.

Als die abstraktesten Formen, unter denen das Denken die ihm in der inneren oder äußeren Erfahrung gegebenen Tatsachen begrifflich aufzufassen vermag, erscheinen die ihrem logischen Werte nach als Subjektsbegriffe auftretenden Korrelatbegriffe: Sein und Werden, Stoff und Form, Substantialität und Kausalität, sowie die als allgemeinste Prädikatsbegriffe sich darbietenden Correlata: Einheit und Mannigfaltigkeit, Quantität und Qualität, Endlichkeit und Unendlichkeit. (Wundt.)

Der Aufgabe, den gesamten Inhalt der Erfahrung begrifflich zu ordnen, entspricht am vollkommensten der Begriff der Kausalität. Indem er sich für bestimmte Seiten besonders der äußeren Erfahrung durch den Substanzbegriff ergänzt, beherrscht er das große Gebiet der Erfahrungswissenschaft als das die Erkenntnis notwendig bedingende Normalgesetz und als das jedwedes Erkenntnisbedürfnis voll befriedigende Forschungsprinzip. Das Gesetz der Kausalität gewährt in der Tat die einzige Möglichkeit zusammenhängender Naturerklärung. Der erklärenden Wissenschaft muß aber die beschreibende, klassifizierende voraufgehen; diese bildet die notwendige Voraussetzung jener. Denn um in dem Vereinzelten den kausalen Zusammenhang zu erkennen, um die Tatsachen unter allgemeine Gesetze zu bringen und zur Theorie zusammenzufassen, ist es nötig, die Erscheinungen, das Material, wie es durch die Sinneswahrnehmung gegeben ist, erst möglichst vollständig durch Beobachtung und Experiment zu sammeln und jedes einzelne in seinen allgemeinen Eigenschaften zu erkennen und methodisch festzustellen. Diese Erkenntnisbildung,

welche die Aufgabe hat, mit Hilfe der genannten methodischen Mittel die empirischen Daten für die wissenschaftliche Untersuchung genau und ausreichend zu liefern und die eben in der Zergliederung eines fertig vorliegenden zusammengesetzten Gegenstandes in seine Bestandteile besteht, wird die analytische genannt. Indem wir uns von dem Gegenstande der Wahrnehmung einen Begriff bilden, vertritt dieser für unser Denken den Gegenstand. Die Erkenntnisgebiete bleiben aber doch getrennt in der Weise, daß das eine durch die Beziehungen der Begriffe und Sätze über Begriffe und Schlüsse aus diesen gebildet wird, das andere die Tatsachen und Urteile über Dinge und die Schlüsse aus diesen umfaßt. „Bei allen Zergliederungen, welche die Wissenschaft an den Erscheinungen vornehmen mag, bleibt immer ein nicht weiter abzuleitender Rest, eben das Faktische im Unterschied vom Ideellen, und die Kenntnis dieses Restes kann nur auf Erfahrung gegründet sein." (Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus. 2. A. I, 159.)

Das wichtigste Hilfsmittel zur Bestimmung der Stellung eines Begriffs innerhalb eines allgemeineren Zusammenhangs von Begriffen ist eine erschöpfende Einteilung. Unter Disposition versteht man die dem Begriffe oder Zwecke der Sache, welche dargestellt werden soll, gemäße Anordnung und Entwicklung der Vorstellungselemente.

Jede Disposition beruht auf dem Verhältnis eines Ganzen zu seinen Teilen. Für jede Teilung gelten die drei Bestimmungen: 1. Daß das Ganze gleich ist der Summe seiner Teile, 2. daß das Ganze jedem Teile übergeordnet, der Teil aber dem Ganzen untergeordnet ist, 3. daß die Teile koordiniert sind und sich gegenseitig

ausschließen. Es gelten daher auch für jede Disposition folgende drei Grundregeln: 1. Die Disposition muß vollständig sein und darf andererseits nichts dem Gegenstande Fremdes enthalten; 2. jeder Teil muß sich in seiner eigentümlichen Bestimmtheit dem Gedanken des Gegenstandes unterordnen; 3. die einzelnen koordinierten Teile müssen sich gegenseitig ausschließen.

Sollen Begriffe als Teilungsganze zerlegt werden, so kommt es zunächst darauf an, ob man Individualbegriffe, d. h. solche, die sich nicht auf eine größere Anzahl gleichartiger Dinge, sondern auf individuell verschiedene Gegenstände beziehen, oder Gattungsbegriffe zu teilen hat. Beim Individuum ist der Unterschied von Inhalt und Umfang aufgehoben. Die Einheit des Individuums besteht in einer bestimmten Verbindung anschaulicher Teile, deren Merkmale der Zahl nach unbegrenzt sind. Der vollständige Inhalt ist hier zugleich der Umfang. Bei den Individualbegriffen wird also vorzugsweise der Vorstellungsinhalt geteilt. Die Teilung des Inhaltes ist aber eine Partitio, d. h. eine Zerlegung des Ganzen in seine Bestandteile. Die Formen, in denen das Individuelle erscheint, sind Raum und Zeit. Alle Raum- und Zeitgebilde müssen also der Partition unterworfen werden. Länge, Höhe, Tiefe; rechts — links; vorn — hinten; oben — unten, Äußeres — Inneres; Umgebung; Anfang, Mitte, Ende; früher, gleichzeitig, nachher; Verhältnis der Kausalität: Ursache (Bedingung), Gesetz (Kraft), Motiv (Beweggrund, Absicht), Mittel, Zweck, Gelegenheit (äußere Bedingung), Folge (Wirkung, Zeichen); Umstände (Situationen).

Der Partition tritt die Division gegenüber, die Teilung des Umfangs, d. h. die Einteilung in Arten. Durch Ab-

straktion wird der Umfang größer, der Inhalt leerer. Durch Hinzufügung bestimmender Merkmale, durch Determination, wird der Inhalt größer, der Umfang kleiner. Das eigentümliche Merkmal, die spezifische Differenz (proprium, *διαφορὰεἰδοποιός*) determiniert die Gattung zur Art und diese zu dem Individuum. Das zur Artbildung benutzte Merkmal heißt Einteilungsgrund, principium divisionis. Durch die Einteilung werden Gattungsbegriffe in ihre Arten geteilt, ut quicquid dividitur de iis praedicetur, in quae divisa est. Jeder Begriff bietet um so zahlreichere Einteilungs-Prinzipien dar, je zahlreicher seine variablen Begriffselemente sind. Je mehr man indes von den allen Gliedern des einzuteilenden Begriffs notwendig zukommenden, wesentlichen Merkmalen ausgeht, eine desto naturgemäßere Teilung desselben erhält man, d. h. um so mehr wird die Klassifikation der Ausdruck wirklicher Eigenschaften und Beziehungen der Objekte. Nach den allgemeinen Teilungsgesetzen müssen die Arten: 1. zusammengenommen die Gattung ausmachen, 2. der Gattung subordiniert sein, 3. einander koordiniert sein und sich gegenseitig ausschließen.

Die vollständigste Ausschließung ist die nach kontradiktorischen Gegensätzen, durch welche Zweiteilungen oder Dichotomien entstehen. Die Dichotomie nach dem kontradiktorischen Gegensatze (Teilung nach der Bejahung und Verneinung des Begriffs) hat den Vorzug der vollständigen Ausschließung der beiden Teile. Dieser Vorzug, immer vollständig zu sein, wird aber durch den Nachteil erkauft, daß der zweite Teil nur negativ und deshalb unbestimmt (*ἀόριστον*) ist. So teilt z. B. Ehrenberg die Tiere ein in Wirbeltiere und Wirbellose, die ersteren in Junge nährende

und nicht nährende, die letzteren in Tiere mit Herz und ohne Herz, die Wirbellosen mit Herz wieder in gegliederte und nicht gegliederte, die Tiere ohne Herz in solche mit geteiltem und nicht geteiltem Darm. So klassifiziert Steinthal die Sprachen, indem er Formsprachen und formlose Sprachen unterscheidet; die ersteren zerfallen in solche mit und ohne Scheidung von Nomen und Verbum, die formlosen Sprachen in solche mit und ohne Kategorien. Häufiger noch sind die Dichotomien der von Wundt sogenannten einfachen Unterscheidung, insofern der dem ersten Begriff gegenübergestellte andere Begriff ebenfalls positiv ist. Hierher gehören die Einteilungen der Organismen in Pflanzen und Tiere, des Seienden in Stoff und Form, der Seelenkräfte in Wille und Vorstellung u. a.

Die Dichotomie nach dem konträren Gegensatz, wie Kälte und Wärme, Tag und Nacht (innerhalb derselben Sphäre bleibend) hat den Vorzug, daß beide Teile bestimmt sind, aber den Nachteil, daß noch andere Begriffe zwischen den angegebenen Gliedern liegen, die sich nicht durch die Teilung mitergeben, oft aber wichtig sind. Oft empfiehlt es sich, aus der Dichotomie des kontradiktorischen Gegensatzes eine Trichotomie (Dreiteilung) hervorgehen zu lassen, indem man den negativen Begriff wieder dichotomisch nach dem konträren Gegensatze spaltet. So gewinnen wir z. B. für das Nichterhabene die positiven Begriffe des Niedrigen und einfach Schönen, für das Nichtgute die des Bösen und Indifferenten u. a.

Partition und Division sind die Grundlagen für die systematische Anordnung, und indem sie den Stoff in naturgemäßer Weise gliedern und womöglich in solcher Reihenfolge gruppieren, daß der Entwicklungsprozeß in seinen

Stufen und kontinuierlichen Übergängen zur Anschauung gelangt, werden sie zugleich die Hebel für die genetische Methode. Durch eine Erkenntnis der gesetzmäßigen Beziehungen der Naturobjekte und durch eine Aufzählung der wie Grund und Folge sich verhaltenden Merkmale läßt sich das Prinzip der Entwicklung schon in die Definition aufnehmen. Die analytische Definition, welche in der Zerlegung eines Begriffs in seine Elemente besteht, erweitert sich dann zur genetischen,[1]) ebenso wie die deskriptive Klassifikation durch Zugrundelegung genetischer Erklärung zur genetischen Einteilung wird.

Die genetische Methode muß notwendig synthetisch sein. Denn da unserer Wahrnehmung nur das einzelne gegeben ist, so handelt es sich darum, auf Grund einer umfassenden Vergleichung der Beziehungen der konkreten Einzelwesen synthetisch diese in Allgemeinbegriffe niederster und stufenweise in solche höherer und höchster Ordnung zusammenzufassen. Hauptstufen in dem System der Organismen sind z. B. von unten nach oben: Art (Varietäten sind „beginnende Arten"), Gattung, Familie, Ordnung, Klasse, Typus, Reich. So gehört die Spezies Hausschaf zu der Gattung ovis, in die Familie der Horntiere, in die Ordnung der Paarhufer, in die Klasse der Säugetiere, in den Typus der Wirbeltiere, in das Reich der Tiere. Die synthetische Definition, welche in dem Aufbau des Begriffs aus seinen Elementen besteht, wird eben, insofern sie hierbei die natürlichen Beziehungen der Merkmale und Objekte berücksichtigt, zur genetischen.

Eine derartige Synthese hat durchaus den Charakter

[1]) Hierher gehören die meisten Definitionen der Mathematik.

einer wahrhaften Induktion, welche vom einzelnen ausgehend zur Entdeckung des Gesetzes fortschreitet, aus dem dann die einzelnen Erfahrungstatsachen, die zu seiner Auffindung geführt haben, deduktiv abgeleitet, d. h. in ihrem bestimmten gesetzmäßigen Zusammenhang zur Darstellung gebracht werden. So ist z. B. Newton durch Induktion zur Auffindung des Gravitationsgesetzes gelangt; es wäre aber ebensogut möglich gewesen, daß er dasselbe zuerst als Hypothese aufgestellt und dann daraus die Keplerschen Gesetze deduziert hätte, wie andererseits Galilei die Fallgesetze durch Deduktion gefunden hat.

Der Induktion verwandt ist das Verfahren der Analogie. Dieselbe schließt von einem Besonderen auf ein anderes Besondere auf Grund der Ähnlichkeit von Gattungen, indem hierbei vorausgesetzt wird, daß zwei Dinge einer Gattung, die in vielen wesentlichen Merkmalen oder Eigenschaften übereinstimmen, auch in den noch nicht bekannten Eigenschaften übereinstimmen werden. Die Analogie gründet sich also auf die Wahrscheinlichkeit, daß ähnliche Dinge auch Ursachen derselben Art haben und ihrerseits wieder die nämlichen Wirkungen hervorbringen. So urteilen wir, daß Wesen, die mit denselben Organen versehen sind, bei der Verrichtung derselben Dinge auch die nämlichen Empfindungen erfahren und von denselben Begierden bewegt werden, d. h. wir beurteilen das Seelenleben der Tiere nach unserem eigenen. So schließen wir aus den Lebensbedingungen, die auf dem Mars denen unserer Erde nahezu gleich sind, daß sich dort auch ein unserem Erdenleben analoges Leben entfalte. Durch Analogie werden wir zu der Annahme geführt, daß die Fixsterne Sonnen sind, die wie die unsrige Zentren eines

Planetensystems sind, und so problematisch auch die durch Analogie gewonnenen Erkenntnisse natürlich bleiben, so gewinnt doch die letztere Annahme an Wahrscheinlichkeit durch die Hypothese, die über die Bildung der Sterne und der Sonne aufgestellt worden ist. Nicht wenige Entdeckungen in den Wissenschaften verdankt man der Analogie. So wurde man durch die Ähnlichkeit der elektrischen Erscheinungen mit den Erscheinungen des Gewitters zu der Entdeckung der atmosphärischen Elektrizität geführt.

Die Hypothese ist eine Schlußfolgerung aus bekannten Tatsachen (Induktion) zum Zweck versuchsweiser deduktiver Ableitung neuer Erkenntnisse und neuer Deutung der Tatsachen. In dem Maße als eine Wissenschaft durch Häufung von Induktionen die allgemeinen Gesetze, welche den vorliegenden empirischen Tatsachen zugrunde liegen, auffindet, d. h. zu Generalisationen fortschreitet, wird sie deduktiv, weil sie aus diesen allgemeinen Urteilen wiederum das einzelne zu beleuchten und zu erklären sucht. Die Hypothese ist ein vorläufiges Urteil, welches aufgegeben oder berichtigt werden muß, sobald die beobachteten Tatsachen nicht mehr mit der Annahme übereinstimmen. Unvollständige Induktionen führen zu falschen Schlußfolgerungen. Die Schlußfolgerung: alle in Europa und Asien vorkommenden Fische atmen nur durch Kiemen, folglich atmen alle Fische nur durch Kiemen, ist als falsch erkannt, seitdem man den in Afrika vorkommenden Fisch protopterus anectens kennt, der durch Kiemen und Lungen atmet.

Die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese wächst in dem Grade, als neu beobachtete Tatsachen ohne Zuhilfenahme neuer Hypothesen mit ihr übereinstimmen. Induktion,

Analogie, auf Tatsachen gegründete und beständig durch exakte Beobachtung und Experiment auf ihre Richtigkeit geprüfte Hypothesen — das sind die Mittel der Forschung, die Erscheinungen untereinander zu verbinden, ihre Gesetze zu entdecken und wahre Erkenntnisse zu gewinnen. Oft ist dieser Zusammenhang durch so mannigfache Umstände verhüllt, daß es eines großen Scharfsinnes bedarf, um ihn herauszufinden und zu dem Gesetz aufzusteigen, aber gerade darin offenbart sich das wahre wissenschaftliche Genie, daß es blitzartig die Induktionsreihe im Geiste durchläuft und die Erkenntnis des Gesetzes wie in unmittelbarer Anschauung erfaßt.

Die Deduktion der Erscheinungen aus hypothetischen Voraussetzungen, die zu deren Deutung gemacht werden, und die Prüfung der Kausalgesetze an den Erfahrungstatsachen resp. an entscheidenden Experimenten, nennt man Theorie. Dieselbe findet ihre Vollendung in der Beweisführung oder Demonstration, die wie die Forschungsmethoden der Induktion und Deduktion die Folgerung, d. h. unmittelbare Ableitung eines Urteils aus anderen oder den mittelbaren Schluß (Syllogismus) zu ihrer Grundform hat.

Bei dem Beweisverfahren ist jedoch der zu beweisende Satz oder die zu beweisende Tatsache schon gegeben, und es handelt sich nur um den Nachweis der Richtigkeit dieser einzelnen Erkenntnis. Die Form der Beweisführung ist die direkte, wenn durch die Untersuchung ein Beweismaterial gewonnen ist, aus welchem als den Erkenntnisgründen der zu beweisende Satz durch Anwendung der gewöhnlichen Schlußfolgerung unmittelbar abgeleitet werden kann. Wird dagegen die Wahrheit eines Urteils nicht aus

den ihm eigenen Erkenntnisgründen abgeleitet, sondern wird nur die Unwahrheit aller an Stelle des zu beweisenden Satzes möglichen Annahmen nachgewiesen, so heißt dieses auf dem Wege der Ausschließung folgernde Beweisverfahren das indirekte oder apagogische.

Allgemeine Urteile, welche ihre Wahrheit und Allgemeingültigkeit nicht auf induktiv bewiesene Erkenntnis und Ausdehnung derselben auf alle gleichartigen (analogen) Fälle (d. h. Generalisation) stützen, sondern die wegen ihrer unmittelbar anschaulichsn Gewißheit eines Beweises weder bedürfen noch fähig sind, heißen Axiome, intuitive Erkenntnisse.

Eine Schlußart, wobei der zu beweisende oder zu widerlegende Satz in zwei oder mehrere Voraussetzungen, die möglich sind, zerlegt und diese der Reihe nach umgestoßen werden, heißt Dilemma, Trilemma, Polylemma. Berühmt ist das Trilemma von Leibniz, mit dem er die optimistische Weltanschauung zu begründen sucht. Er sagt: Wenn unsere Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott eine bessere nicht gekannt (dies würde gegen seine Allwissenheit verstoßen) oder nicht schaffen wollen (dies entspräche nicht seiner Allgüte) oder nicht schaffen können (dies widerspräche seiner Allmacht). Also ist unsere Welt die beste von allen möglichen Welten.

Mehrere Schlüsse, die so ineinander greifen, daß der Schlußsatz des einen wieder zum Vordersatz des folgenden wird, bilden eine Schlußkette. Man kann hierbei progressiv von den Gründen zu den Folgen oder regressiv von den Folgen zu den Gründen die Schlußkette durchlaufen. Meist werden die in der Mitte liegenden Schlußsätze als zugestanden vorausgesetzt und daher verschwiegen. Das so

aus mehreren abgekürzten Schlüssen entstehende Schlußgebilde heißt Kettenschluß oder Sorites.

Falsche Schlüsse entstehen entweder aus einem unwillkürlichen Irrtum und heißen dann Fehlschlüsse oder Paralogismen; oder sie entstehen aus der Absicht zu täuschen und heißen dann Trugschlüsse oder Sophismen.

Die Schlußfehler entstehen meist dadurch, daß der Mittelbegriff versteckterweise in verschiedener Bedeutung gebraucht wird und daß somit statt der drei Termini sich deren vier in den Prämissen finden. (Quaternio terminorum.) So bewiesen die Sophisten durch die Zweideutigkeit (aequivocatio) des Wortes *μανθάνειν*, daß die Lernenden, d. h. die Nichtwissenden, die Wissenden sind. Weil *δέον* die Bedeutung des Notwendigen und Mangelhaften hat, so bewiesen sie daraus, daß Gutes und Böses eines seien. Das Gute ist notwendig, das Böse ist mangelhaft, beide haben dasselbe Prädikat *δέον*. (Plato, Euthydem.)

Eine Quaternio terminorum entsteht auch dadurch, daß ein metaphorisch gebrauchter Ausdruck wörtlich genommen wird. (Eulenspiegeleien.)

Der Schluß de accidente schließt von dem Zufälligen auf das Wesentliche, von dem Besonderen auf das Allgemeine, z. B. einige Schüler mißbrauchen die Stenographie, also ist diese Kunstfertigkeit vom Übel.

Die Petitio principii leidet an dem Beweisfehler, daß der Schlußsatz aus dem anderen erst zu beweisenden Vordersatz abgeleitet wird.

Der Circulus vitiosus sucht zwei unbewiesene Sätze durcheinander zu begründen.

Während der Begriff der Substanz im Altertum seine folgerichtige Ausbildung fand, indem man hier nach dem

inneren Wesen der Dinge forschte und eine Erklärung derselben entweder durch die Erfahrung oder durch den reinen Verstand versuchte, erhielt der Begriff der Kraft seine Ausgestaltung im Zusammenhang mit der modernen Wissenschaft, welche sich bewußt wurde, niemals das Wesen der Dinge in seinen letzten Gründen und bewegenden Ursachen begreifen zu können und sich daher darauf beschränkte, vermittelst jener beiden abstrakten Begriffe von Substanz und Kausalität ein System der Realbedingungen für die Naturerklärung aufzubauen. Wie schon Galilei erkannte, liegt in unserer Empfindung der eigenen Muskelkraft der Ursprung des Begriffes Kraft. Wenn sich eine Erscheinung unter einer ganz bestimmten Realbedingung konstant verändert, so nennen wir diese die Veränderung bedingende Erscheinung nach Analogie unserer auf die Dinge wirkenden Muskel- und Willenskraft — wirkende Kraft. Insofern diese für uns die natürliche Erkenntnis der Veränderung vermittelt, nennen wir sie, kommt sie zur ersten Erscheinung von außen hinzu, die Veranlassung der Veränderung, d. h. neuen dritten Erscheinung. Hiernach gilt uns z. B. der Funke als der äußere Anlaß für die Explosion des Pulvers. Kommt aber die die Veränderung bedingende wirkende Kraft nicht von außen, gleichsam zufällig, zur ersten Erscheinung hinzu, ist sie vielmehr mit dieser wesentlich und dauernd verbunden, so nennt man sie die physische Ursache oder den Realgrund der dritten. „Der Grund ist dasjenige an der Ursache", sagt Riehl, „woraus die Wirkung begreiflich wird." So gilt uns die Schwerkraft als der Grund für den Fall des Körpers, der Charakter des Menschen als Grund für sein Wollen und Handeln. Die Erkenntnisform der modernen Wissen-

schaft ist daher als Ausdruck für die konstante Wirkungsweise von Kräften — das Gesetz. Hiernach geht alles, was ist und geschieht, aus seinen natürlichen Ursachen nach unveränderlichen Gesetzen mit Notwendigkeit hervor, und eben die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens macht allein dieses Geschehen begreiflich. „Das Naturgesetz ist eine allgemeine Regel, nach welcher an das Zusammentreffen bestimmter Realbedingungen in der Natur jederzeit und allerorten das nämliche Ereignis als Realeffekt erscheint.“ (Liebmann.)

Was wir erreichen können, ist die Erkenntnis des kausalgesetzmäßigen Zusammenhanges aller Dinge im Zeichensystem unserer Sinneseindrücke. Das Gesetz ist aber nicht die physische Ursache oder der Realgrund des Geschehens; Gesetz ist immer nur der zusammenfassende allgemeinste (logische) Ausdruck (Gattungsbegriff) für eine Reihe zusammengehöriger Tatsachen, das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende, der Beweisgrund für das Vorhandensein konstant wirkender Kräfte. Kausalgesetze sind die obersten Gattungsbegriffe für konstant verbundene Vorgänge, Formeln für das Maß komplizierter Bewegungsvorgänge. Als der höchste bisher zur Naturerklärung gebildete Abstraktionsbegriff erscheint der zuerst von Newton als Hypothese eingeführte Begriff der Attraktion. Derselbe ist aber auch nur ein Hilfsbegriff für die Formel eines Gesetzes, welches das konstante Verhältnis zwischen den Bedingungen und ihren Erfolgen ausspricht, nicht, wie man noch immer oft fälschlich meint, die Erkenntnis einer physischen Ursache und realen Kraft.

Kant wollte die Gesetzmäßigkeit in der Natur logisch begründen. Das entscheidende Leitmotiv zu seiner

Transzendentalphilosophie war für ihn die Absicht, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnis zu erweisen. Die Erfahrung lehre uns zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Er sucht zu zeigen, daß die Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit, d. h. die notwendige Allgemeingültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes in der Wahrnehmung erhielten, sondern von den reinen Verstandesbegriffen a priori, unter denen die Wahrnehmung subsumiert werde. Hume hatte bewiesen, daß durch Vernunft nicht einzusehen sei, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm könne gezogen werden. Kant zeigt, daß der Begriff der Ursache zu dem Wahrnehmungsurteil hinzukommen müsse, um das Erfahrungsurteil objektiv gültig zu machen, daß dieser Begriff aber nicht aus der Erfahrung stamme und nicht ein bloßer Schein sei, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt, sondern daß er als reiner Verstandesbegriff a priori im Verstande ursprünglich erzeugt und demnach von uns zu der Wahrnehmung hinzugefügt werde. Kant glaubte, daß die Notwendigkeit der Verknüpfung der Vorstellungen den Kategorien fehlen müsse, wenn diese nicht a priori seien. Er sah in jeder Form der Vorstellungsverknüpfung den apriorischen Faktor der Erkenntnis, suchte die Möglichkeit der Erkenntnis lediglich vom Denken aus zu gewinnen. Unser Raumbild ist uns indes als ein fertiges Produkt gegeben. Die Scheidung von Stoff und Form darin kann uns die Erkenntnisfaktoren nicht enthüllen, nicht über die tatsächliche Erkenntnis hinausführen. Die ganze Lehre Kants über die Apriorität der Anschauungs-

und Denkformen und sein Versuch, aus diesen subjektiven Zutaten des Denkens die objektive Gültigkeit der Erfahrung zu erweisen, ist unhaltbar. A priori ist unsere psychophysische Organisation, denn diese geht aller Erfahrung voraus. Das ist alles, was wir über das erzeugende Denken zu sagen vermögen. Kant hat die Voraussetzungen zu seiner Lehre im Grunde selbst aufgegeben in dem Augenblicke, wo er dem transzendentalen Gegenstand für unsere Erkenntnis „Kausalität beilegt, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird". Hier ist die Möglichkeit gegeben, auch von einem Sein aus die Erkenntnis zu verstehen und unser Raumbild eben zu begreifen als das Produkt einer Wechselwirkung von zwei Faktoren, die uns zwar ihrem Wesen nach unerkannt bleiben, die wir jedoch aus ihren Wirkungen erkennen. Hier tut sich das Gebiet der realen Notwendigkeit auf, die Domäne der Naturwissenschaft. Der Nachweis, daß etwas aus logischen Gründen so sein müsse, ist für die heutige Wissenschaft kein Motiv der Forschung. Wohl ist sie sich bewußt, in der bloßen sinnlichen Wahrnehmung noch nicht eine allgemeingültige Erkenntnis zu besitzen. Indes durch eine wissenschaftlich entwickelte Forschungsmethode sucht sie festzustellen, was da sei und wie es sei und hat dann mit der Feststellung der Tatsachen und ihrer Bedingungen ihre Aufgabe gelöst.

Wissenschaft ist die Erkenntnis der konstanten Beziehungen zwischen den wahrgenommenen Objekten. Diese konstanten Beziehungen, durch deren Erkenntnis wir erst unser Wissen über die Sinneswahrnehmung hinaus erweitern, sind die Beziehungen von Ursache und Wirkung, Realbedingung und Erscheinung. Alle Folgerungen in Bezug

auf Tatsachen gründen sich auf das Kausalprinzip; dieses ist die Grundlage der Erfahrung, und so sind alle Erfahrungssätze kausaler Art, denn „nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinung, mithin alle Veränderungen dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, ist die Erfahrung selbst möglich", wie es Kant ausdrückt und schon vor ihm Hume bewiesen hatte. Aus bloßen Begriffen ist die Kenntnis dieser Beziehung nicht möglich, denn die Wirkung ist von der Ursache verschieden. Also muß ihre Erkenntnis aus der Erfahrung stammen. Aber die Erfahrung setzt ja den Begriff der Ursache und Wirkung voraus? Man hat gemeint, der Mensch übertrage die eigene Ursächlichkeit, die er ausübt und in sich fühlt, auf die Dinge und komme so zu dem Gedanken der Kausalität. Wenn wir indes die geistige Entwicklung des Kindes in den ersten Monaten seines Lebens beobachten, können wir erkennen, daß das Kind, ehe es selbst mit Bewußtsein Veränderungen hervorruft und sich als Ursache für irgend welche Veränderungen begreift, die Wirkungen der Dinge auf sich auffassen lernt und schließlich mit der erkannten Ursache assoziiert. Schon ein vier Monate altes Kind, dem man z. B. mit der Hand mehrfach in allmählicher Annäherung derselben das Gesicht bedeckt hat, schaudert schließlich bei Erneuerung des Versuches zusammen, schließt die Augen und macht mit dem Kopfe eine abwehrende Wendung, auch wenn die angenäherte Hand in einiger Entfernung bleibt. Das Kind hat dann die angenäherte Hand als die Ursache einer Unlustempfindung in Erinnerung an die früheren Wirkungen erkannt und erwartet die gleiche Wirkung. Zufolge wiederholt wahrgenommener Wirkungen assoziiert sich also mit diesen die wahrgenommene Ursache, und die Vorstellung

dieser weckt mit Notwendigkeit die Erinnerung an die frühere Wirkung. Erst viel später kommt das Kind zu der Wahrnehmung, daß es auch selbst auf die Dinge zu wirken vermag und Veränderungen (Bewegungen z. B. am hängenden Ball) hervorzurufen vermag. Durch eine Fülle von Assoziationen breitet das Kind seine Erfahrungen über die Zusammenhänge der Dinge aus, und die Gewohnheit, mit der wir mit zunehmendem Verständnis aus unwillkürlichen Beobachtungen der in der Natur mit Regelmäßigkeit und Beständigkeit vorgehenden Veränderungen Erfahrungsschlüsse ziehen, wird schließlich in der Induktion zu einem wissenschaftlichen Verfahren. Die Induktion ist eine Schlußfolgerung aus wissenschaftlich festgestellten Tatsachen. Mit Hilfe des Experiments vermögen wir induktiv den wissenschaftlichen Beweis für die Ursache einer Wirkung oder für die Wirkung einer Ursache zu liefern, denn durch das Experiment schaffen wir künstlich aus den Realbedingungen die gleichen Fälle, um die Gleichheit der Folgen zu prüfen. (Man denke an die Beweisführung über die Ursachen gewisser Infektionskrankheiten. Aus der Reinkultur der Bazillen erzeugt man durch Impfung bei Tieren wieder die betreffende Krankheit und beweist so, daß die Bazillen die Krankheitserreger sind.) Das Experiment gestattet uns vor allem, die Erscheinungen so zu vereinfachen, daß nur diejenigen Ursachen in den Versuch eingehen, deren Wirkungen man prüfen will. Wo die Beobachtung uns nur eine zeitliche Abfolge zeigt, vermag der methodisch geleitete Versuch die Ursache nachzuweisen.[1])

[1]) Auch Alois Riehl gibt zu, daß Hume den Unterschied der Fälle regelmäßiger Folge in unseren gewöhnlichen, d. i. unanalysierten

So gelangt die wissenschaftlich geleitete Induktion durch den willkürlich gestalteten Versuch zu einer methodisch begründeten Erfahrung und in Verbindung mit dem deduktiven Beweisverfahren zur Erkenntnis von Naturgesetzen, welchen der höchste Wahrscheinlichkeitswert zukommt. Wir kommen zu der Erkenntnis, daß in der Natur gleichmäßig wirkende Kräfte walten, die einen unendlichen Entwicklungsprozeß auslösen. Ist und bleibt auch die Allgemeingültigkeit bei allen Schlüssen aus Erfahrung nur eine relative, denn wir wissen nie, ob nicht irgend welche uns noch unbekannte Realbedingungen neue Zusammenhänge zeigen, so kommen wir doch vor allem zu Erkenntnissen von höchstem praktischen Wert. Durch fortschreitende Erkenntnis der Ursachen und Wirkungen hat sich die Menschheit immer mehr den Lebensbedingungen angepaßt und gelernt, die Natur und ihre Kräfte zu beherrschen. Diesen praktischen Wert hat besonders die Naturwissenschaft. Das ideale Ziel aller Wissenschaft ist die Wahrheit, d. i. die logische Übereinstimmung der Vorstellungen und Gedanken unter sich und mit den Tatsachen der Wahrnehmung. Das wissenschaftliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit heißt Forschung. Was wir begreifen können, ist immer nur die gesetzliche Abhängigkeit der die Erfahrung bildenden Wahrnehmungsdaten.

Das Wahrnehmungsobjekt ist durch die Funktion der Sinnesorgane so vollständig nach Form und Inhalt bestimmt, es beruht so ausschließlich auf Reproduktionen und assoziativen Synthesen der Empfindungen, daß es über die

---

Wahrnehmungen von methodisch untersuchten nicht genügend beachtet hat: Der philosophische Kritizismus. 2. A. I, 158.

Qualität der Kraft, von welcher die Sinneserregung ausgeht, d. h. über das Ding an sich nichts anderes auszusagen vermag als die Existenz und die Wirkung auf uns. Nicht ein Abbild desselben liefern uns die Sinne, wie der naive Realismus meint, sondern nur ein Zeichen, ein Symbol. „Die Sinnlichkeit geht nicht auf Dinge an sich selbst", sagt Kant, „sondern nur auf die Art, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen." Schon Kant faßt einmal diese Beziehung der Empfindung zu ihrem Objekt als Zeichen desselben in der Erscheinung. Und Goethe spricht diesen erkenntnistheoretischen Gedanken am Schluß des Faust wunderbar treffend aus, wenn es da heißt: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Demnach können die körperlichen Bewegungsvorgänge nicht in dem Sinne, wie der Materialismus es lehrt, den Seinsgrund für die psychischen Erscheinungen abgeben, sondern nur den Erkenntnisgrund. Sie sind nicht die erzeugenden Ursachen, sondern nur die konstanten Realbedingungen psychischen Lebens.

Wenn wir andererseits die Seele als den Inbegriff unseres Denkens, Fühlens und Wollens bezeichnen, wenn wir den Verstand, die Fähigkeit empirischer Begriffsbildung, die Vernunft, die Fähigkeit abstrakter Begriffsbildung, das Vermögen der Ideen nennen, wenn wir jedes Individuum, dem Bewußtseinseinheit zukommt, als ein psychisches Wesen bezeichnen, wenn wir ihm Geist, Phantasie, Gemüt und Willen zuerkennen, so haben wir auch in diesen sogenannten Seelenvermögen keine realen, für sich wirkenden Kräfte, sondern nur durch Abstraktion gewonnene Schöpfungen des denkenden Bewußtseins, Gattungsbegriffe, nach denen wir die inneren Erfahrungs-

tatsachen ordnen, sprachliche Ausdrücke für eine gesetzmäßig verbundene Mehrheit psychophysischer Funktionen.

Über die letzten Fragen der Weltanschauung hat die Wissenschaft natürlich nur Wahrscheinlichkeitsbeweise, das sind Schlußfolgerungen aus Tatsachen in der Form von Hypothesen. In dem Kampf um die Weltanschauung meinen daher manche, es sei eben Dogma hüben und drüben. Das ist eine arge Selbsttäuschung. Eine wissenschaftliche Hypothese ist eine durch reiches Tatsachenmaterial begründete Annahme; sie kann daher nie und nimmer mit einem Glaubenssatz auf gleiche Stufe gestellt werden, denn dem Glauben ist eigentümlich, wie Kant sagt, „auf Gegengründe nicht zu hören, weil es hierbei nicht auf objektive Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjekts ankommt“. Der Glaube ist eine gefühls- und phantasiemäßige Deutung des Daseins unabhängig von dem Zwange der Logik. Daher ist eben das Wunder des Glaubens liebstes Kind und der Wunsch sein Zwillingsbruder. Wie skrupellos und ohne Rücksicht auf das wissenschaftliche und moralische Bewußtsein unserer Zeit der Unterricht im Glauben unseren Kindern das Opfer des Intellekts auferlegt, ist zwar bekannt, ich will aber einen neuen Beweis hier anführen aus vorsintflutlichen Betrachtungen, zu denen ich den Text[1]) unter den Strich setze nach dem, was

---

[1]) Wie die Sünde in die Welt gekommen ist! Als Gott die Welt geschaffen hatte durch sein allmächtiges Wort, war sie bis ins einzelne schön und gut. Er gab die Welt als Fürstentum einem Engel, den er mit großen Kräften ausstattete. Als dieser sich nun im Besitze unermeßlicher Kraft sah, glaubte er, Gottes, des Herrn, nicht mehr zu bedürfen. Als der Abgefallene wird der Engel von der heiligen Schrift Satan genannt. Die riesigen Schlangentiere, deren versteinerte Körper wir in der Erde finden (Saurier), die die Erde mit Blutvergießen er-

Schülern im diesjährigen Konfirmandenunterricht in die Feder diktiert worden ist. Es wollte wahrscheinlich in den Kopf nicht hinein. So bewährt dieser Unterricht das biogenetische Gesetz für die geistige Entwicklung des Menschen.

---

füllten, sind die Überreste seiner Herrschaft. Dem furchtbaren Morden auf der Erde machte damals wahrscheinlich (!) ein umfassendes Strafgericht Gottes ein Ende, ähnlich wie später bei Sodom und Gomorra ... In diesem Garten räumte Gott Satan einen Baum ein, durch ihn seine Verführungskünste an den Menschen auszuüben; er durfte ihn füllen mit tödlichen Kräften des Verderbens. Satan haßte den Menschen als seinen Nebenbuhler in der Herrschaft über die Erde mit grimmigem Haß. Er wählt sich zur Hülle ein Tier des Feldes, eine Schlange, und kann so unverdächtig mit Eva sprechen ... Eva folgt dem Rat der Schlange zu ihrem Verderben und zum Unheil für ihr ganzes Geschlecht, indem sie Adam mit hineinzog in ihren Fall. Von diesem Augenblick an ergießt sich ein Strom des Verderbens, von Jahrhundert zu Jahrhundert wachsend, durch das ganze Menschengeschlecht.

Der Zorn Gottes! Läßt der Mensch sich nicht vom Geiste Gottes strafen, der ihm ein Brandmal ins Gewissen bringt, so stellt Gott ihm einen Zaunpfahl in den Weg. Er erschreckt ihn durch Träume, er schlägt ihn mit Krankheit, er straft ihn an seinem Leibe. Solches tut Gott zwei- oder dreimal an einem jeglichen Menschen unter uns, daß er seine Seele herumhole von dem Verderben. Kann Gott auch auf diesem Wege nichts erreichen, so läßt er den Menschen gehen in sein Verderben hinein. Alsdann ist eine Sinnesänderung unmöglich geworden ... Ist das Maß der Sünde bis zum Überlaufen voll, so genügt eine kleine Sünde, um den Tag des Zorns für ihn herbeizuführen, und er verfällt dem Gericht seines Gottes. (Sodom und Gomorra.)

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

